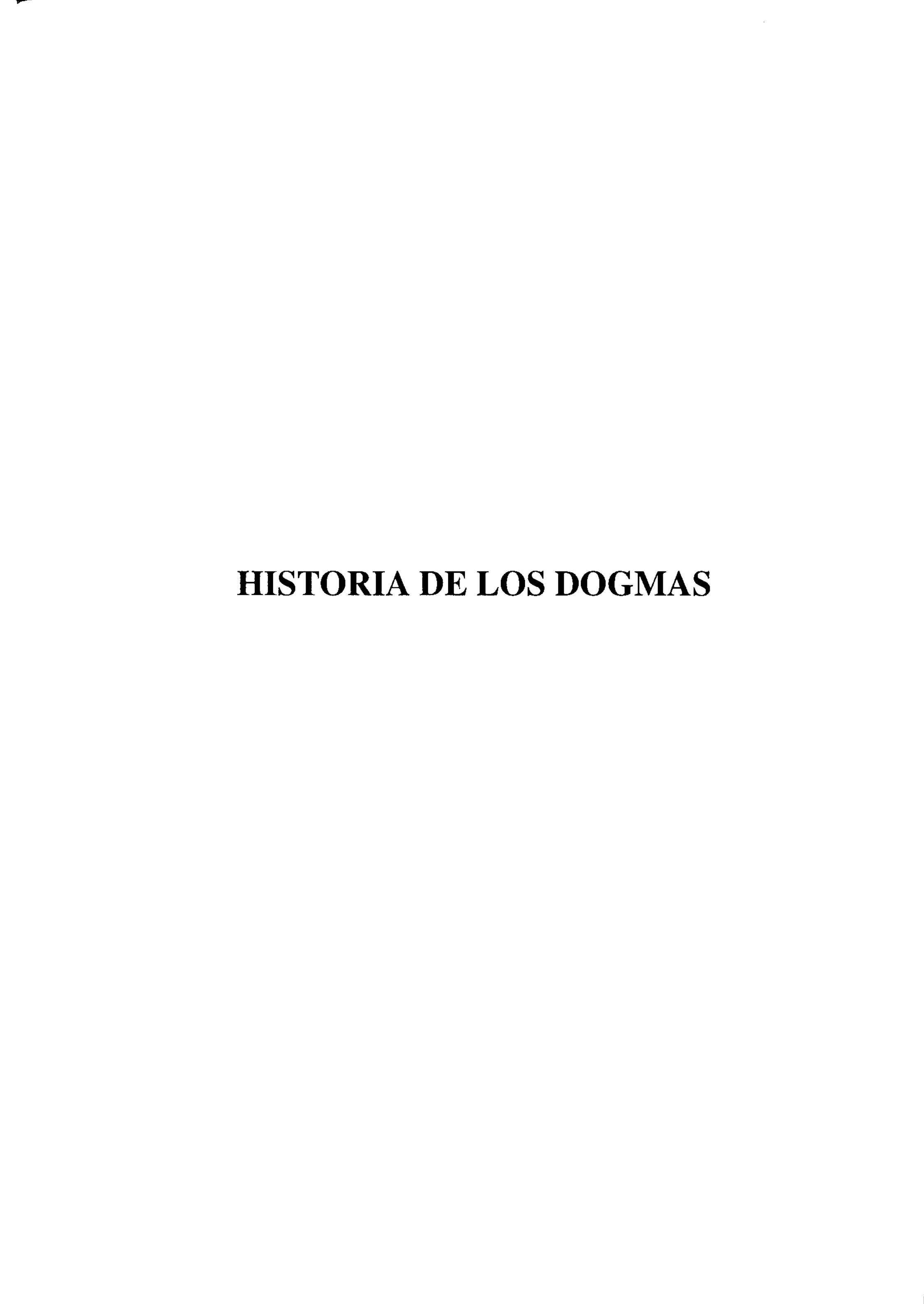


HISTORIA DE LOS DOGMAS

HISTORIA DE LOS DOGMAS
bajo la dirección de Bernard Sesboüé S. J.

Tomo III

LOS SIGNOS DE LA SALVACIÓN

por

Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé y Paul Tihon

Los sacramentos, la Iglesia, la Virgen María

SECRETARIADO TRINITARIO

Tradujo Alfonso Ortiz García
sobre el original francés
Histoire des dogmes. Vol. III:
Les signes du salut

© DESCLÉE. París 1995
© SECRETARIADO TRINITARIO 1996
F. Villalobos, 82
Tf.-Fax: (923) 23 56 02
37007 - SALAMANCA (España)

ISBN: 84-88643-19-5 (Obra completa)
ISBN: 84-88643-22-5 (Tomo III)
Depósito legal: S-733-1995

Impresión y encuadernación:
GRÁFICAS CERVANTES, S.A.
Ronda Sancti Spíritus, 9-11
37001 - SALAMANCA

CONTENIDO

ABREVIATURAS

AA	*Apostolicam actuositatem.* El apostolado de los laicos (Vaticano II)
AAS	*Acta Apostolicae Sedis,* Roma
ACO	*Acta Conciliorum Oecumenicorum,* ed. E. Schwartz, De Gruyter, Berlin 1959-1984
AG	*Ad gentes.* La actividad misionera (Vaticano II)
AHDLMA	*Archives d'histoire doctrinal et littéraire du Moyen Âge,* Paris
BA	*Bibliothèque augustinienne,* D.D.B., Paris
BEM	*Baptême, eucharistie, ministère* (Foi et Constitution), Centurion, Paris 1982
BLE	*Bulletin de Littérature ecclésiastique,* Toulouse Budé Éditions «Les Belles Lettres», Association Guillaume Budé, Paris
CCSG	*Corpus christianorum. Series graeca,* Brepols, Turnhout
CCSL	*Corpus christianorum. Series latina,* Brepols, Turnhout
CD	*Christus Dominus.* El oficio pastoral de los obispos (Vaticano II)
CH	Ireneo de Lión. *Contre les hérésies:* trad. A. Rousseau, Cerf, Paris 1984
COD	*Les conciles oecuméniques,* dir. G. Alberigo; texto original y trad. francesa, t. II-1: Les décrets de Nicée à Latran V; t. II-2: Les decrets de Trente à Vatican II, Cerf, Paris 1994
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium,* Louvain
CSEL	*Corpus Scrirptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* Vienne
CTA	*Concilii Tridentini Acta* (Herder, Görresgesellschaft)
DC	*Documentation catholique,* Paris
DECA	*Dictionnaire Encyclopédique du christianisme ancien,* 2 vol., Cerf, Paris 1990
DH	*Dignitatis humanae.* La libertad religiosa (Vaticano II)
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques,* Letouzey et Ané, Paris
DSp	*Dictionnaire de Spiritualité* (Chantilly), Beauchesne, Paris

DTC	*Dictionnaire de Théologie catholique,* Letouzey, Paris
DV	*Dei Verbum.* La revelación divina (Vaticano II)
DzS	*Denzinger-Schönmetzer,* Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Herder, Friburgi Brisgoviae, 36 ed. (se cita la traducción de D. Ruiz Bueno, El magisterio de la Iglesia, Herder, Barcelona 1963)
FC	G. Dumeige, *La Foi Catholique,* Orante, Paris, ed. renov. 1993
GCS	*Die Griechischen Christlichen* Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte, Berlin-Leipzig
GS	*Gaudium et Spes.* La Iglesia en el mundo de hoy (Vaticano II)
HE	*Historia eclesiástica* (Eusebio) (trad. A. Velasco Delgado, BAC, Madrid 1973, 2 vols)
IPT	*Iniciacion a la práctica de la teología,* Cristiandad, Madrid
JTs	*Journal of Theological Studies,* Oxford
LG	*Lumen gentium.* Constitución dogmática sobre la Iglesia (Vaticano II)
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche,* Herder, Freiburg
LV	*Lumière et Vie,* Lyon Mansi Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio (1759-1798); reprod. y continuación por J. B. Martin y L. Petit, 53 tomos, Welter, Paris 1901-1927.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica,* Berlin
MI	*El Magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona 1963
MPC	*El Magisterio Pontificio Contemporáneo* (ed. F. Guerrero), BAC, Madrid 1991, 2 vols.
NRT	*Nouvelle Revue Théologique,* Casterman, Namur-Tournai
OA	*Obras de san Agustín,* BAC, Madrid.
OC	*Obras de san Cipriano,* (trad J. Campos, BAC, Madrid 1964)
OE	*Orientalium Ecclesiarum.* Las Iglesias orientales católicas (Vaticano II)
OT	*Optatam totius.* La formación sacerdotal (Vaticano II)
PApol	*Padres apologistas griegos,* trad. D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid 1954
PApost	*Padres apostólicos,* trad. D. Ruiz Bueno. BAC, Madrid [5]1985
PF	*«Les Pères dans la foi»,* col., dirigida por A. G. Hamman, D.D.B. Paris, luego ed. Migne
PG	*Patrologia graeca* (J. P. Migne), Paris
PL	*Patrologia latina* (J. P. Migne), Paris
PO	*Presbyterorum ordinis.* Ministerio de los presbíteros (Vaticano II)
RB	*Revue Biblique,* Gabalda, Jerusalem-Paris
RDC	*Revue de Droit Canonique,* Strasbourg
REA	*Revue des Études augustiniennes,* Paris
RevSR	*Revue des Sciences religieuses,* Strasbourg
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* Tübingen
RHE	*Revue d'Histoire ecclésiastique,* Louvain
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuse,* Strasbourg
RSPT	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Vrin Paris
RSR	Recherches de Science religieuse, Paris
RTL	Revue de Théologie de Louvain

SC Sources chrétiennes (Lyon), Cerf, Paris
SCo *Sacrosanctum Concilium.* La Liturgia (Vaticano II)
STh *Summa theologica* (Tomás de Aquino)
TEP *Textos eucarísticos primitivos,* Trad. J. Solano, BAC, Madrid 1952-1954, 2 vols.
TD *Textes et Documents,* col. dirigida por H. Hemmer y P. Lejay, Picard, Paris 1904-1912.
TRE *Theologische Realenzyklopedie,* W. de Gruyter, Berlin/New York
TU *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristilichen Literatur,* Leipzig/Berlin
TZ *Theologische Zeitschrift,* Basel
UR *Unitatis redintegratio.* El ecumenismo (Vaticano II)
VC *Vigiliae Christianae,* Leiden
WA *Weimar Ausgabe* (de las Obras de Lutero)
ZKTh *Zeitschrift für die katholische Theologie,* Wien
ZNTW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* De Gruyter, Berlin

PRESENTACIÓN
por B. SESBOÜÉ

Después de haber expuesto la doctrina recapitulada en los Símbolos de la fe y que se refieren a los dos dogmas principales de la Trinidad y de la cristología (tomo I), y luego el conjunto de la antropología cristiana, desde la creación del hombre, la entrada del pecado en el mundo y la manera como el designio salvífico de Dios justifica y santifica al ser humano, hasta su destino escatológico, sin olvidar la dimensión dogmática de la ética (tomo II), esta *Historia de los dogmas*, siguiendo el curso de la historia, expone a continuación los sacramentos y la Iglesia. Así pues, este tomo no sólo cambia de período histórico de referencia, sino que trata de unos dogmas con nuevos contornos. Los dogmas estudiados hasta ahora pertenecían ante todo al lenguaje de la fe; a continuación, entran en juego unas prácticas y unas instituciones. Por este motivo interesan más de cerca a la relación de la Iglesia con el mundo.

LOS SACRAMENTOS Y LA IGLESIA

La verdad es que la frontera entre lo que atañe a los sacramentos y lo que se refiere a la Iglesia resulta muy difícil de establecer. En la Iglesia antigua y hasta mediados de la Edad Media se habló sobre todo de la Iglesia al hablar de los sacramentos, por la sencilla razón de que los sacramentos, en particular el bautismo y la eucaristía, «hacen» la Iglesia. Hoy se ha puesto de relieve la dimensión eclesial de cada sacramento y se advierte todo un movimiento teológico, confirmado por el Vaticano II, al que le agrada hablar globalmente de la Iglesia como sacramento. Efectivamente, hay una economía común que va de aquella a éstos. Si se piensa en la eucaristía, el sacramento por excelencia, se advierte que se ha construído toda una tradición eclesiológica considerando la celebración eucarística como la expresión por excelencia del ser de la Iglesia. Lo mismo ocurre con los ministerios ordenados: por una parte constituyen un sacramento, pero pertenecen a la estructura jerárquica de la Iglesia, y la constitución dogmática *Lumen gen-*

tium del Vaticano II les concede un lugar eminente. Por tanto, será inevitable reasumir la consideración de ciertos contenidos doctrinales desde varios puntos de vista diferentes y complementarios. En cada caso, sin embargo, las alusiones que se hagan permitirán al lector establecer los vínculos necesarios.

Por su parte, la Iglesia plantea un problema doctrinal particular. La Iglesia vivió mucho tiempo antes de ser dogmatizada. Durante muchos siglos fue objeto de todo un conjunto de reflexiones teológicas que se elaboraban en debates abiertos. Fue más tarde cuando todo este conjunto, que había ido madurando laboriosamente, adquirió un valor doctrinal firme y cuajó en unas formulaciones dogmáticas. Así pues, resulta difícil distinguir a este propósito entre historia general (¿no figuraba tradicionalmente la historia de la Iglesia entre las disciplinas propiamente teológicas?) e historia estrictamente doctrinal. El texto que vamos a leer, por consiguiente, dedicará un lugar necesario a la historia de la vida de la Iglesia y de sus diversas teologías. Estas exposiciones pueden dar a veces la impresión de que se alejan de lo esencial; de hecho, lo que toman en cuenta es la forma particular que reviste la tradición relativa a un dogma que tiene un alcance institucional y que se vive de manera social. No sería posible comprender las determinaciones más recientes sin ver cómo surgen de este *humus* doctrinal multisecular (*).

El segundo milenio

El período de referencia de este III tomo comienza en el siglo XII y se prolonga hasta nuestros días. En efecto, puede decirse que es en esta época cuando se formaliza la teología sacramental cristiana en un conjunto de alcance dogmático. Más tarde, en los siglos XIV y XV vemos aparecer los primeros tratados sobre la Iglesia. Así pues, el movimiento histórico comenzó con los sacramentos, en los cuales y a partir de los cuales se hablaba de la Iglesia, tal como lo hizo santo Tomás con su consideración explícita de la Iglesia como sociedad de salvación. Por esta razón el tratado sobre los sacramentos precede en él al de la Iglesia, siendo así que en una dogmática se prefiere normalmente el orden inverso.

Evidentemente, los sacramentos y la Iglesia habían sido objeto de fe y de unas primeras determinaciones doctrinales antes de este período. Desde sus comienzos el cristianismo comprendía un culto y celebraba unas liturgias en sus comunidades. Desde sus comienzos tenía igualmente la conciencia de que constituía una Iglesia, un pueblo reunido por Dios a partir del acontecimiento fundador de Jesucristo. Por tanto, tenemos que remontarnos a estos elementos doctrinales importantes. Vendrán a completar la fisonomía dogmática del primer milenio que presentábamos en los dos tomos precedentes.

Sin embargo, el centro de gravedad de este tomo se situará en el segundo milenio. En el plano de la historia esto quiere decir que la Iglesia cristiana –teniendo en cuenta las primeras separaciones en Oriente después del concilio de Calcedonia– quedó dividida en adelante en dos unidades, una vez rota la comunión en 1054. Por un lado, en Oriente la Iglesia ortodoxa mantuvo su aspecto imperial;

(*) La cuestión de la infalibilidad se tratará en el tomo IV, en el marco de la reflexión fundamental sobre la Escritura, la Tradición y el Magisterio

por otro, en Occidente la Iglesia católica adquirió un aspecto cada vez más papal y romano. Esta ruptura tuvo consecuencias disciplinares y dogmáticas, especialmente en los temas que nos ocupan, los sacramentos y la Iglesia. En una obra elaborada en un ambiente católico es lógico que sea el dogma católico el que se presente de forma privilegiada. Nuestra geografía cultural de referencia será en adelante el Occidente latino. Pero los autores dirigirán siempre una gran atención a lo que se expresa y se dogmatiza en el Oriente ortodoxo –tal como ocurrió ya en el tomo I a propósito de la cuestión del *Filioque*–, aunque sólo sea porque estas exposiciones se refieren en gran parte a las discrepancias dogmáticas entre la Iglesia ortodoxa y la Iglesia católica. Las discrepancias dogmáticas pertenecen también a la historia de los dogmas.

La Iglesia de Occidente conoció a su vez un desgarrón importante en el siglo XVI con el movimiento de la Reforma protestante, al que responderá el movimiento análogo de la Reforma católica tridentina y postridentina. Es sabido hasta qué punto este movimiento modeló el rostro de la Iglesia católica hasta mitad del siglo XX. Pues bien, en el corazón de las discrepancias entre las Iglesias salidas de la Reforma y la Iglesia católica está el tema de los sacramentos y de la Iglesia. Es imposible tratar la teología sacramental y la eclesiología católicas sin tener en cuenta estos debates, dentro del mismo espíritu que se mantuvo en la discusión con la ortodoxia. Pero, después del Vaticano II, la Iglesia católica ha llevado a cabo una conversión oficial al ecumenismo y han tenido lugar numerosos diálogos doctrinales, bilaterales o multilaterales, con la finalidad de promover la reconstrucción de la unanimidad de todos en la fe. Por tanto, se apelará también a estos trabajos. También la reconciliación doctrinal y «dogmática» pertenece a la historia de los dogmas.

Dogma y magisterio

Una historia de los dogmas tiene que apelar siempre a los documentos principales del magisterio. Ya hemos visto la importancia que se dio a los concilios ecuménicos e incluso locales en los tomos anteriores. Esta referencia sigue siendo necesaria. Pero cambia un poco de forma en función de la historia y de la evolución que se produjo en el ejercicio del magisterio, debido a la centralización cada vez más intensa de la Iglesia católica. Los concilios generales de Occidente (¿se puede seguir llamando «ecuménicos», en el pleno sentido de la palabra, a unos concilios en donde están ausentes los representantes de Oriente?) son todavía relativamente numerosos en la Edad Media –siendo el Constantinopolitano IV (869-870) el primer concilio no reconocido por el Oriente–, desde el Lateranense I (1123) hasta el Lateranense V (1512-1517), a comienzos del siglo XVI, inmediatamente antes de la Reforma. Pero entre Trento y el Vaticano I no se celebró ningún concilio durante tres siglos. Por esta misma época el magisterio papal adquiere una importancia cada vez mayor. En el siglo XVIII Benedicto XIV escribió la primera carta encíclica, creando un género literario que en el siglo XIX, a partir de la *Mirari vos* de Gregorio XVI, se convertiría en la forma normal y regular de la enseñanza pontificia. Es verdad que las encíclicas, en cuanto tales, no ofrecen una enseñanza magisterial infalible e irreformable. Pero representan

un ejercicio importante y privilegiado del magisterio papal que, de acuerdo con el de los obispos, constituye un lugar dogmático de referencia llamado «magisterio ordinario». De los dicasterios romanos proceden igualmente numerosas decisiones para la disciplina de los sacramentos, que son de ordinario la consecuencia práctica de una perspectiva doctrinal. Así pues, tendremos que citar con frecuencia esos documentos dispersos, de contenidos muy desmenuzados, que son cada vez más abundantes. La última edición del Denzinger-Hunermann (1991), que presenta por primera vez la traducción alemana, permite la siguiente constatación: casi la mitad del volumen está ocupada por los documentos posteriores a 1901. El Vaticano II influye evidentemente en ello, pero esto no basta para explicar el fenómeno. El discurso magisterial conoce en nuestros días una verdadera explosión. El problema para una obra de este tipo es el de no dejarse uno ahogar por la abundancia de la documentación y el de ejercer un justo discernimiento sobre el alcance respectivo de los documentos. El parámetro de la recepción viva por parte de la Iglesia es evidentemente decisivo, pero cada vez resulta más difícil aplicar este parámetro a medida que los textos están más cerca del analista.

La Virgen María

Este tomo III tratará finalmente de la Virgen María. Recoge en este punto la opción del Vaticano II, que decidió hablar de la Virgen dentro del marco de la Constitución sobre la Iglesia. Esta opción se justifica además desde el punto de vista histórico. La Virgen María está evidentemente presente en los textos más antiguos de los Padres (particularmente con el paralelismo entre Eva y María) y en el desarrollo antiguo de la cristología, dado el lugar que ocupó el título de *Theotokos* en Éfeso. Pero el desarrollo del culto mariano, promovido por este concilio, será sobre todo obra de la alta Edad Media y de la Edad Media, y más tarde, de los tiempos modernos con las diversas oleadas del movimiento mariano, en particular con las reflexiones sobre la Inmaculada Concepción y la Asunción de María, que se convertirán en dogmas definidos en 1854 y en 1950.

Éste será el contenido de este tomo en sus tres partes. Para terminar, deseo expresar mi gratitud a Pierre Vallin, que ha repasado atentamente todas estas páginas para ofrecernos sus observaciones y sus valiosas sugerencias.

Primera parte

LOS SACRAMENTOS

por H. Bourgeois y B. Sesboüé

INTRODUCCIÓN
por H. BOURGEOIS

Los sacramentos son evidentemente un elemento de la experiencia cristiana. Se mencionan en el Credo a través del bautismo, al menos en la forma desarrollada de Nicea-Constantinopla. Aunque no constituyen la realidad primera del misterio evangélico y siguen ocupando un segundo lugar respecto a la Palabra divina que ellos mismos proclaman, forman parte sin embargo del «dogma» cristiano.

La presentación histórica de este dogma particular encierra unas peculiaridades que conviene señalar desde el principio. Formalmente, esta presentación comienza en el siglo XII, ya que fue en este tiempo cuando se constituyó en Occidente y en el cristianismo latino una doctrina de los sacramentos, es decir una «teología sacramental». Esto no puede dispensarnos, como es lógico, de recordar los tiempos anteriores, ya que fue en la antigüedad cristiana cuando tomó una figura precisa el hecho sacramental y donde encontró las primeras huellas de una teología que iría surgiendo paulatinamente. Por otra parte, hemos escogido seguir la historia teniendo en cuenta simultáneamente los diversos sacramentos siempre que cabía la posibilidad de hacerlo. Hubiera sido posible otro método, que consiste en acompañar cada uno de los actos sacramentales en la evolución que conoció a través de los tiempos. Pero nos ha parecido más juicioso considerar la realidad de los sacramentos como un todo, modulado de formas distintas, pero articulado siempre en la experiencia cristiana y en la reflexión teológica. Solamente cuando lo pidan las circunstancias se expondrá el septenario sacramental por sí mismo, en particular a propósito de los concilios de Trento y Vaticano II. En un capítulo final se volverá a considerar igualmente por sí mismo el devenir «dogmático» de cada sacramento.

Según la intención de esta obra, la historia que aquí se traza no será la de toda la teología de los sacramentos, sino ante todo la del «hecho» y la del «dogma» sacramental. Esto explica el lugar que se concede a las tomas de posición oficiales del magisterio. No es que el magisterio asuma por sí solo la dogmatización progresiva de los sacramentos, ya que su función no puede disociarse de lo que viven, piensan y experimentan los cristianos en sus comunidades y en su vida personal. Pero el magisterio eclesiástico tiene una función propia, la de expresar la

confesión de fe para todos en cada época. Ése es su ministerio. No es extraño, por consiguiente, que encontremos aquí una historia del dogma sacramental regularmente puntuada por las voces de los concilios y de los papas. Sin embargo, la historia que aquí presentamos no ha querido contentarse con ser un *corpus* de textos autorizados y sucesivos. Hemos intentado poner de relieve la lógica de estas intervenciones. Ordinariamente esta interpretación se inscribe en el desarrollo de la reflexión cristiana sobre la liturgia y la práctica de los sacramentos. Alguna que otra vez esta lógica va menos inmediatamente ligada a la comprensión de la experiencia que tienen los cristianos de sus celebraciones y depende de otros factores, concretamente culturales.

Además, esta historia intentará tener en cuenta el conjunto de la realidad cristiana y por tanto la diversidad de las tradiciones y de las Iglesias. La evolución que vamos a diseñar no quiere entonces ser puramente latina u occidental. Integrará el devenir de la práctica y de la reflexión de las Iglesias orientales. Simplemente, se advertirá enseguida que el gusto por la especulación sobre los sacramentos es más occidental que oriental. No es que los cristianos bizantinos, siriacos o alejandrinos no hayan escrito nada sobre los misterios que celebraban en sus asambleas. Pero su genio propio los orientaba hacia el misterio mismo de Dios y se sentían menos inclinados que los latinos a examinar cómo los sacramentos manifiestan y actualizan el don divino. Confiesan ese don, viven de él, pero no sienten forzosamente el deseo de analizarlo.

Finalmente los autores han intentado ser tan precisos y objetivos como fuera posible. Pero el volumen de estas páginas, a pesar de ser notable, no nos ha permitido dar en todas las ocasiones las indicaciones que a veces podría desear algún lector. Nuestra intención ha sido más bien presentar unas perspectivas que acumular unos datos históricos. En cuanto a la objetividad, todo el mundo sabe que no es nunca total. Al menos, el texto que presentamos se preocupa de hacer hablar a los datos que se recogen. Llegada la hora, será posible apreciar la evolución descrita. Pero entonces este juicio desborda la presentación estricta de lo que nos han trasmitido los siglos o los decenios que nos precedieron.

Así pues, seguiremos este plan:

Los dos primeros capítulos presentarán un resumen de lo que precedió a la constitución de la teología sacramental cristiana del siglo XII, según el doble registro de la doctrina y de la práctica o de las instituciones.

En el tercer capítulo se atenderá a los datos magisteriales sobre el septenario sacramental, que se van sucediendo desde el siglo XII hasta el siglo XIV.

Dedicaremos un cuarto capítulo al concilio de Trento (1545-1563) que, frente a las posiciones de la Reforma protestante, trató en numerosas sesiones del septenario sacramental en general y de cada uno de los sacramentos en particular.

Un quinto capítulo nos conducirá desde el concilio de Trento hasta el Vaticano II. En el trascurso entre ambos concilios no estuvo vacía de contenido la historia de los sacramentos. Siguiendo sus peripecias, será posible ver cómo se fue recibiendo poco a poco un Concilio, el de Trento, y cómo otro, el Vaticano II, se fue preparando progresivamente.

El sexto capítulo resumirá la obra sacramental del Vaticano II y finalmente en el séptimo se expondrá lo ocurrido hasta los últimos años del siglo XX.

Para terminar, en una conclusión (capítulo VIII), se volverá a presentar rápidamente cada uno de los sacramentos. Se tratará de recapitular lo que le ha marcado en la historia común anteriormente estudiada.

Capítulo I

El testimonio de la Iglesia Antigua: una economía sacramental

por H. Bourgeois

Por muy innovador que haya sido, el siglo XII occidental sigue siendo heredero de las tradiciones del Nuevo Testamento, de la patrística y de la alta Edad Media. Este hecho se percibe en todos los terrenos de la teología, tanto si se trata de la hermenéutica como de la concepción de la historia y de la sociedad, de la vida eclesial o del derecho que la regula. Lo mismo ocurre con la reflexión sacramental que se organiza entonces en la Iglesia latina. Algerio de Lieja, Abelardo, Bernardo de Clairvaux, el autor anónimo de la *Suma de las Sentencias*, Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo se refieren a lo que les ha llegado del pensamiento que se había ido forjando antes de ellos sobre los sacramentos. Citan evidentemente la Escritura, pero también a quien consideran como la principal autoridad en la materia, san Agustín. Igualmente se interesan por las ideas más recientes, ligadas en concreto a ciertos debates sobre la eucaristía en los siglos IX y XI.

Así pues, cuando aparece de nuevo en Occidente la teología sacramental asume un pasado que conoce más o menos, pero que para ella es fundamental. Pretende ser bíblica y tradicional. Y es por estos dos motivos por lo que se atreve a ser original. Por aquel tiempo, el cristianismo oriental no siente la necesidad de hacer ninguna innovación en la reflexión sobre los sacramentos. Pero también él medita las Escrituras y se nutre de la tradición, refiriéndose especialmente a Cirilo de Jerusalén, a Gregorio de Nacianzo y a Juan Crisóstomo e inspirándose igualmente, más de como lo hace el Occidente latino, en las palabras y los gestos de la liturgia.

Así pues, en este primer capítulo nos proponemos examinar cuál era la identidad doctrinal y hasta dogmática de los sacramentos, antes de la renovación decisiva del siglo XII en la Iglesia latina. Como los sacramentos son a la vez objetos de la palabra y de la acción, se necesitará hacer dos aproximaciones distintas: una aproximación a través de los testimonios relativos a la doctrina y otra aproximación a través de las instituciones vivas.

I. LOS SACRAMENTOS, ACTOS LITÚRGICOS

1. CULTO, RITOS Y LITURGIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: O. CULLMANN, *La fe y el culto en la Iglesia primitiva,* Madrid 1971.– J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie,* Cerf, Paris 1950.– M.-E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la premiére épître de Pierre,* Cerf, Paris 1961.– J. DELORME (ed.), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réfléxion théologique,* Seuil, Paris 1974.– X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento,* Cristiandad, Madrid 1983.– J. GUILLET, *Entre Jésus et l'Église,* Seuil, Paris 1985.– P. GRELOT, *Introduction à la Bible,* t. 9: *La liturgie dans le Nouveau Testament,* Desclée, Paris 1991.

Según el testimonio de los Hechos de los apóstoles, las primeras comunidades cristianas, desde su formación, se reunían para la oración: tenían un culto. En un primer tiempo parece ser que seguían participando además del culto en la sinagoga y, en Jerusalén, en el del Templo. Pero tenían también sus propias asambleas de oración, como atestiguan los sumarios de los Hechos: «Perseveraban en la enseñanza de los apóstoles y en la unión fraterna, en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2,42). Su forma de orar era una herencia espontánea de la oración judía, arraigada en los textos del Antiguo Testamento, los salmos y los cánticos bíblicos. Pero muy pronto estas asambleas fueron también creadoras de nuevos himnos propiamente cristianos.

Desde Pentecostés vemos aparecer dos ritos principales que estructuran la comunidad: el bautismo, por un lado (Hch 2,38.41; 8,12.13.16.38; 9,18; 10,47.48; 16,15.33; 18,8; 19,3-5; 22,16), y la «fracción del pan», que acabamos de mencionar, por otro (2,42) (era éste el término usual para designar el banquete eucarístico). Estos dos actos pertenecen a la figura visible y unificada de la Iglesia, cuerpo de Cristo. Vemos igualmente cómo surgen progresivamente otros ritos en la vida de las comunidades del Nuevo Testamento, por ejemplo, las unciones y la imposición de manos, para significar la invocación y el don del Espíritu Santo con vistas a diversos efectos, primero como complemento del bautismo y más tarde en la investidura para el ministerio. También se planteó pronto la cuestión del perdón de los pecados en la Iglesia.

Al obrar así, estas comunidades no tenían la intención de inventar nada: intentaban obedecer las órdenes y el ejemplo del Señor. Así se manifiesta en el caso de la eucaristía, cuyos relatos de institución se encuentran en los evangelios sinópticos y en la primera carta a los Corintios (11,17-34). En el caso del bautismo, la cosa es más sorprendente: entre el bautismo de Juan y el de sus discípulos, seguido del bautismo recibido por Jesús, y la invitación a bautizarse dirigida por Pedro a los que se habían convertido por su discurso de Pentecostés, se advierte cierto hiato, subrayado por el hecho de que en ninguna parte se nos dice que los apóstoles de Jesús recibieran el bautismo de agua. Este hiato se ve colmado por una parte por la orden de Jesús con que termina el evangelio de Mateo, un texto del que se sabe que es algo más tardío (Mt 28,19-20). Pero lo que hay que retener es que este bautismo se administra «en el nombre de Jesús» (trátese o no de una fórmula litúrgica). El bautismo y la eucaristía no son invenciones de la Iglesia, sino crea-

ciones que se remontan al Señor Jesús. Esto significa que Jesús es a la vez su fundador, por sus gestos institucionales relativos a la Iglesia, y su fundamento, por el cumplimiento de su misterio pascual, cuyo memorial impregnará todos los sacramentos de la Iglesia.

El Nuevo Testamento no se plantea la cuestión de un término genérico capaz de designar a la vez el bautismo y la eucaristía. No les aplica el término «misterio», que reserva para el designio revelado por Dios en Jesucristo. Ignora el término «sacramento». Pero el evangelio de Juan es rico en escenas y en simbolismos cuya interpretación sacramental se ha impuesto a numerosos exégetas.

2. Vida sacramental y liturgia en la Antigua Iglesia

Indicaciones bibliográficas: H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma,* Encuentro, Madrid 1988.– M. Jourjon, *Les Sacrements de la liberté chrétienne selon l'Église ancienne,* Cerf, Paris 1981.– P. Th. Camelot, *Spiritualité du baptême,* Cerf, Paris 1960 ([2]1993). – J.-M. R. Tillard, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión,* Sígueme, Salamanca 1994.

Lo que designamos como sacramentos se deriva de una práctica eclesial importante, la de la asamblea que es expresión y fuente de comunión entre los discípulos de Cristo resucitado (Hch 2,42-46; 1 Cor 11,17-34). Porque, si la Iglesia se encuentra muchas veces dispersa en medio de la sociedad, lo cual la obliga a evangelizar a través del testimonio de sus miembros repartidos por el mundo, está igualmente llamada a reunirse, tomando así una figura concreta y cumpliendo de este modo algunas de sus funciones vitales.

En lo concreto de la vida cristiana

Cuando la Iglesia se reúne obedeciendo a la llamada de Dios, tiene una función que cumplir. La Iglesia actúa y practica. Tiene una vocación que realizar de manera concreta. La práctica de la Iglesia es a la vez testimonio apostólico que se da de Cristo y experiencia comunitaria ritual y orante. Por consiguiente, la fracción del pan o eucaristía no puede separarse de un conjunto, igualmente concreto, el de la vida eclesial con sus elementos de catequesis, de convite espiritual y material, de plegaria de acción de gracias y de petición. Los sacramentos no son aislables *en sí mismos*. Son unos actos enlazados con otros. Encuentran en el conjunto de lo que hace la Iglesia reunida el primer elemento que los engloba a todos ellos.

El otro englobante en que se inscriben es la plegaria eclesial. Evidentemente, la fracción del pan es una plegaria, que el Nuevo Testamento puede llamar también eucaristía, bendición, acción de gracias. Pero la fracción del pan no lo es todo en la plegaria de la Iglesia. No sólo porque hay otros ritos (el bautismo, la unción para curar, la imposición de manos), sino también porque la plegaria eclesial no siempre tiene una forma ritual (cf. 1 Tes 1,2-3; Hch 4,24-30). Así pues, es grande la diversidad de prácticas y la Iglesia de la antigüedad no quiso sistematizarla demasiado pronto. Simplemente, entre todos los actos rituales de oración había algunos que implicaban una especie de escenificación figurativa (con

agua, pan, aceite, el gesto de imposición de manos), habiendo dos de ellos que se referían a una orden explícita del Resucitado: el bautismo y la fracción del pan o eucaristía. Así pues, el primer rasgo de la identidad del sacramento consiste en ser un acto concreto, en un conjunto de acciones eclesiales diversas y en una globalidad orientada hacia Dios según el modo de la plegaria.

Pero hay que comprender debidamente este obrar sacramental. No se trata de una empresa eclesial dirigida a apropiarse del don del Reino; es una acción que Dios pide y que él hace posible. De ahí el acento que se ponía en la antigüedad cristiana en el lugar que corresponde a la Palabra divina en la celebración sacramental. En Oriente, en el siglo III, Orígenes subraya este hecho: «Las palabras que pronunciamos en ese momento son la carne del Verbo de Dios»[1]. O sea, «no es la materia del pan, sino la palabra pronunciada sobre él lo que aprovecha a quien lo come de una manera no indigna del Señor»[2]. Esta misma insistencia se advierte en Occidente, en Ireneo de Lión en el siglo II: «El bautismo tiene lugar por estos tres artículos» de la confesión de fe[3]. En el siglo IV, Ambrosio de Milán afirmará: «En cuanto llega el momento de que se haga el sacramento venerable [de la eucaristía], ya el sacerdote no habla con sus palabras, sino que emplea las de Cristo. Luego es la palabra de Cristo la que hace este sacramento»[4]. Un poco más tarde, Agustín de Hipona emplea una fórmula que le agrada (la utiliza en varias ocasiones) y que obtuvo cierto éxito a continuación: «Quita la palabra. ¿Qué es el agua sino agua? Se junta la palabra al elemento y se hace el sacramento, que es como una palabra visible»[5].

Así pues, el sacramento es un acto. Pero es ante todo un acto de Dios antes de ser una acción eclesial. Se le hace, se le celebra, se le da y se le recibe. Pero es Dios el que tiene la iniciativa y el que concede a la Iglesia su cumplimiento. Como declara también san Agustín en otra frase famosa: «Que bautice Pedro, o Pablo, o Judas, siempre es Él el que bautiza»[6].

Un dispositivo figurativo

Los ritos que llamamos sacramentos tienen por tanto una doble dimensión: una palabra y un gesto hecho sobre el cuerpo. Hay un texto neotestamentario que tiene valor de referencia para expresar estos dos aspectos juntamente. Tiene que ver con un rito judío, el del baño prenupcial de la futura esposa: «purificándola por medio del agua y la palabra» (Ef 5,26). Esta misma articulación vale para todos los sacramentos.

Hay que precisar además que el gesto corporal tiene un estatuto muy particular cuando tiene un valor sacramental. No es un gesto utilitario, como los de la vida corriente (lavarse, comer, beber, ungirse con aceite). Es más bien un gesto corriente que, en virtud del contexto de plegaria en que se inserta y de la palabra que lo acompaña se hace figurativo. Quiere decir más que su significado habitual;

1. ORÍGENES, *Homiliae in Numeros* 23,6:*SC* 29, 1951, 448.
2. ID., *Comment. in Matthaeum* 11,14: *SC* 162, 347.
3. IRENEO, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 6-7: ed. Ciudad Nueva, Madrid 1992, 64-65.
4. AMBROSIO DE MILÁN, *De sacramentis* IV,4,14: *TEP* I, 363
5. AGUSTÍN, *Hom. in evangelium Johannis* 80,3: *PL* 35, 1840; *OA* XIV, 437
6. *Ibid.* 6,7: *OA* XIII, 195.

evoca el Reino de Dios. Es una parábola en acto cuyos acordes sugieren y actualizan el misterio evangélico.

La antigüedad cristiana, tanto en Oriente como en Occidente, expresa esta originalidad figurativa diciendo que el sacramento es un «signo», de tal manera que lo visible conduce a lo invisible y la figura, a la realidad misteriosa. Así pues, está por un lado lo que se ve y por otro lo que se comprende en la fe: el ver llama al creer. «Vemos una cosa y creemos en otra»[7]. Por consiguiente, «el infiel que intenta hablar de purificación piensa simplemente en el agua; pero yo no veo solamente lo que se percibe, sino la purificación del alma por el Espíritu. Aquel piensa que sólo ha sido lavado el cuerpo, pero yo creo que el alma se ha hecho pura y santa. [...] Yo no juzgo las apariencias por lo que veo, sino por la mirada de la inteligencia»[8]. Agustín piensa de la misma manera: «El signo es toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta»[9]. El obispo de Hipona concreta: «Lo que ves pasa, pero lo que manifiesta, que es invisible, no pasa, sino que permanece»[10]. Así pues, el sacramento tiene una función de tránsito. Orienta la fe hacia una alteridad, la del misterio.

Entonces, el sacramento es sacramento de la fe[11], es decir, misterio divino que se convierte en figura para los creyentes, presuponiendo, fortificando y renovando juntamente su fe. Acto de Dios que viene a la humanidad, el sacramento es también acto de fe por el que la humanidad se adhiere al don divino y deja que se despliegue en ella la presencia divina.

Esta relación entre la fe y los sacramentos se expresaba entre los antiguos de diversas formas. En primer lugar, por el papel de la Palabra divina en la celebración: la palabra que «acompaña» al gesto no es un simple comentario del mismo. Orígenes la considera como prioritaria respecto al gesto; Agustín piensa que el gesto es en el fondo la visibilización de la Palabra de Dios. En segundo lugar, los sacramentos suponen de parte de los creyentes que los reciben una adhesión, tal como se manifiesta concretamente en el «amén» de los bautizados y de los que reciben la eucaristía. Ambrosio de Milán lo explica: «Se te ha preguntado: *¿Crees en Dios Padre todopoderoso?* Has respondido: *Creo*. Y has sido sumergido», repitiéndose el diálogo para Cristo y para el Espíritu Santo[12]. En lo que atañe a la eucaristía, el obispo de Milán alberga la misma convicción: «No en vano dices tú: "Amén", confesando ya en espíritu que recibes el cuerpo de Cristo. Pues, cuando tú has pedido, el sacerdote te dice; "Cuerpo de Cristo", y tú dices: "Amén, esto es verdad". Lo que confiesa la lengua, sosténgalo el afecto»[13]. En resumen, según Agustín, cuando se recibe el sacramento, «no alimenta lo que se ve, sino lo que se cree»[14]. Por su parte, Basilio de Cesarea muestra su ironía a propósito de los cristianos de fe dudosa que se empeñan en invitar a los demás a no

7. Juan Crisóstomo: *Hom. in 1 Cor.* 7,1: PG 61,55.
8. *Ibid.*: PG 61,55-56.
9. Agustín, *Doctr. christ.* 2,1,1: OA XV, 113.
10. Id., *Sermo de Paschate* 227: OA XXIV, 288
11. Id. *Epist.* 98,10: PL 33,364; OA VIII, 685-686
12. Ambrosio, *De sacramentis* II,7,20: SC 25bis, 85.
13. *Ibid.* IV,5,25: SC 25bis, 117; TEP I 367.
14. Agustín, *Serm.* 112,5: OA X, 800

«creer como hemos sido bautizados nosotros»[15]. El bautismo es forma, referencia y fuente de la vida creyente. Por eso mismo es objeto de fe en el Credo, tal como lo explicitó el concilio de Constantinopla (381): «Confieso un solo bautismo para el perdón de los pecados».

Esta insistencia en la fe y por tanto en el misterio que actualiza la celebración sacramental no impide sin embargo que el dispositivo figurativo del sacramento tenga una gran importancia para los cristianos de la antigüedad. En efecto, el misterio pasa por medio de él.

Sin teorizar sobre la estructura de este dato sensible figurativo, los Padres indican cuáles son sus principales elementos. Está en primer lugar lo que se llama entonces la apariencia, lo sensible y, en Occidente, el elemento (*elementum*). Se trata de las realidades materiales integradas en la celebración (el agua, el pan, el vino, el aceite, la sal) y también de los gestos que se hacen con esas realidades (imponer la mano o las manos, frotarse con aceite) o a veces sin ellas (imponer la mano o las manos sobre la cabeza de alguien). Está luego el ministro. Hay alguien que preside la celebración del sacramento ante los fieles; ese presidente es, como dice Agustín, cristiano con ellos y ministro para ellos; el ministro es ante todo el obispo[16]. Este ministerio tiene un sentido figurativo: expresa la presencia y la acción de Cristo. Como hemos visto, es siempre Cristo el que bautiza. Y finalmente está la asamblea eclesial. Es en ella donde se realiza la celebración eucarística y en referencia a ella es como se administra el bautismo, aunque se celebre de forma privada (Hch 10,47-48).

Esta figuración sacramental no se deja al propio albedrío, libre para evocar y sugerir cualquier cosa. Está vinculada a la historia y al mensaje de Jesús al mismo tiempo que al conjunto de la Escritura, lo cual tiene por efecto discernir entre sus posibles significaciones las que están de acuerdo con el misterio. En este sentido, no es solamente la palabra sacramental la que dice el sentido de la figura. Este sentido está además señalado por unos acontecimientos y unos textos de la Escritura que la meditación cristiana relaciona con el sacramento y con lo que éste encierra de figurativo. El agua del bautismo, dice Tertuliano, evoca el bautismo de Jesús o el agua que brotó del costado herido del Crucificado, pero hace pensar igualmente en la travesía del mar Rojo[17]. La eucaristía, por su parte, se relaciona no sólo con los relatos neotestamentarios de la Cena, sino también con los relatos de la multiplicación de los panes, con la imagen del cordero pascual y muy especialmente con un texto de Malaquías sobre el sacrificio puro cuya venida anuncia el profeta (Mal 1,11-14)[18] y que realiza el sacramento eucarístico.

En otras palabras, la figura sacramental se «historifica». Despliega unos acordes poéticos, pero pone también en juego a la memoria. Al actualizar lo que es, pone en situación lo que ha sido. Forma parte de la tradición de la Escritura. Es lo que dice Agustín del sacramento: «Hay sacramento en una celebración cuando la conmemoración se hace (de lo que ha acontecido)»[19].

15. BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu Sancto* 27,67: SC 17bis, 489.
16. AGUSTÍN, *Serm.* 340: PL 38, 1483; OA XXVI, 21.
17. TERTULIANO, *De baptismo* 9,1: SC 35, 78.
18. Cf. *Didaché* 14,3: SC 248, 193; PApost 91.
19. AGUSTÍN, *Epist. ad Januarium* 55,1, 2: OA VIII, 321.

II. INVENTAR UN LENGUAJE PARA LOS SACRAMENTOS

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge,* Aubier, Paris ²1949. – C. COUTURIER, *«Sacramentum» et «mysterium» dans l'oeuvre de saint Augustin: Études Augustiniennes,* Aubier, Paris 1953.– P. N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique,* t. III, DDB, Paris 1968.

Al principio no se hablaba de sacramento. Estaba el bautismo y la eucaristía, la unción de aceite para los enfermos (Sant 5,14-15), la imposición de manos para la curación (Hch 9,12 y 17; cf. Mc 8,23; Lc 4,40 y 13,13), para la integración de nuevos miembros en la Iglesia (Hch 8,17 y 19,6) y para la habilitación en un ministerio eclesial (Hch 6,6; 13,7; 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6).

No hay nada que nos permita decir que estos ritos fueran los únicos usados en las Iglesias neotestamentarias. ¿Había, por ejemplo, ritos de perdón y de reconciliación cuando los miembros de la comunidad habían tenido un comportamiento escandaloso (en la línea de Mt 18,15-18)? ¿Había rituales de matrimonio y de funerales distintos de los de la sociedad civil? Es poco probable, pero no se puede establecer con certeza.

Los gestos que llamamos sacramentos tampoco constituyen en el Nuevo Testamento un conjunto orgánico y articulado. Es probable que desde muy pronto el bautismo se haya relacionado con la eucaristía, de manera que, para comulgar en ésta, fuera necesario haber recibido el bautismo. Pero esta articulación, hoy tan evidente, no está atestiguada con claridad en los textos.

Sin embargo, muy pronto, sin duda ya en el siglo II, se sintió la necesidad de designar con un término genérico las acciones que llamamos sacramentales. Como escribe M. Jourjon, los sacramentos «existieron en la Iglesia antes de que naciera un término adecuado para designarlos: los sacramentos nacieron antes que el término»[20].

1. LOS SACRAMENTOS SON MISTERIOS

¿Por qué era necesario encontrar un término para designarlos en conjunto? Sin duda, para acompañar al desarrollo de la reflexión cristiana, que percibía ciertas correlaciones entre los gestos rituales celebrados en las comunidades. Pero la operación resultó difícil.

La primera palabra en la que se pensó no fue «sacramento», sino «misterio», *mysterion* en griego, *mysterium* en latín, *raza* en siriaco. Se trata de un término bíblico. En el Antiguo Testamento aparece en un período tardío y en un doble contexto, el de la apocalíptica (Dn) y el de la sabiduría (Sab, Ecl). En la primera línea, designa la revelación del designio secreto de Dios; en la segunda perspectiva, indica –bajo la influencia de la cultura helenista (platonismo y religiones de los misterios)– una manera de vivir purificada de las pasiones demasiado inmediatas. El Nuevo Testamento emplea igualmente la palabra «misterio»: es sobre

20. M. JOURJON, *Les sacrements de la liberté chrétienne, o.c.,* 10.

todo Pablo el que utiliza este lenguaje (20 casos entre los 23 empleos de la palabra), en correspondencia con la tonalidad apocalíptica de su pensamiento y con su atención a la cultura griega. Para él, Cristo no es solamente el portador o el revelador del misterio divino, sino que es él mismo ese misterio (Col 2,2; 4,3; Ef 3,4) y su evangelio es del mismo orden (Ef 6,19).

Hablar de misterio en los primeros siglos de nuestra era es, por tanto, hablar de una revelación o de una manifestación de lo que estaba oculto en Dios hasta entonces y afirmar, por otra parte, que esta manifestación del designio secreto de Dios se realiza por el hecho de que está cerca el fin de los tiempos, habiendo sido ya dado el Reino venidero.

Pero esta palabra no tiene, bíblicamente hablando, un sentido ritual. Son las religiones «de los misterios» las que la utilizan en este sentido. El cristianismo teme la confusión que podría derivarse de este uso. Por tanto, puede decirse que, a pesar de algunos tímidos intentos en el siglo II (Ignacio de Antioquía, Justino), el término de misterio siguió siendo sospechosos y no entró en el lenguaje sacramental cristiano. Así ocurrió durante todo el siglo III. Con el siglo IV, en una época en que las religiones de los misterios habían perdido su poder de seducción, las cosas cambiaron. Por eso tanto en Oriente, con Cirilo de Jerusalén, como en Occidente, con Ambrosio de Milán (autor de un *Tratado sobre los misterios*), el término pasó a ser común en el cristianismo. Lo malo, o quizás lo bueno, es que entonces se produjo la tendencia a designar con esa palabra todo el conjunto de las realidades cristianas, no solamente los sacramentos. También la Biblia, sobre todo la Biblia, es misterio, así como los acontecimientos de la vida de Cristo, su encarnación o su pascua. Con ello se evitaba aislar los misterios sacramentales de la totalidad misteriosa de los dones de Dios en el evangelio y en la Iglesia. Pero la palabra resultaba demasiado global y no permitía ya identificar como tales a los ritos que son los sacramentos.

La ventaja de vincular los ritos con la Escritura y con Cristo prevaleció de hecho sobre las dificultades que planteaba un término demasiado amplio. Así pues, el término «misterio» se impuso en la Iglesia a partir del siglo IV y dio lugar a una familia semántica bastante importante. En efecto, de la palabra «misterio» se deriva el adjetivo *místico*, empleado de muchas maneras y concretamente en la expresión «cuerpo místico», cuerpo de misterio, misterio que toma cuerpo. Como ha demostrado H. de Lubac[21], esta fórmula designa en primer lugar a la eucaristía en Occidente en el siglo IX, y luego, siempre en Occidente, a la Iglesia a partir del siglo XI. Por otra parte, de la palabra «misterio» se deriva igualmente el término técnico de *mistagogia*, que significa la entrada en el misterio y su asimilación por la fe. Las *Catequesis mistagógicas* de Cirilo de Jerusalén, de Ambrosio, de Juan Crisóstomo, de Agustín y de Teodoro de Mopsuestia son un testimonio de ello: no se comprende bien el sentido de los misterios más que cuando se les ha celebrado. «Ya habéis sido hechos capaces de estos misterios divinos una vez que habéis sido considerados dignos del lavatorio divino vivificante [...].Podéis estar ciertos de que os instruiremos en todo esto con mayor cuidado para que co-

21. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, o.c.

nozcáis la fuerza y la eficacia que se han operado en vosotros en la vigilia del bautismo»[22].

2. Misterios, pero también sacramentos

Aunque habría de conocer finalmente un uso considerable, el término «misterio» tuvo unos comienzos difíciles en el lenguaje sacramental. Se tenía miedo de que llevara a confundir al cristianismo con las religiones de los misterios. Esto ocurrió al menos en Occidente, ya que en Oriente la situación era distinta: la palabra *mysterion* tenía una resonancia bíblica, mientras que el latín *mysterium* encerraba algo extraño, inquietante y hasta un poco abstracto. En resumen, en las comunidades de África del norte del siglo II se decidió traducir la palabra bíblica *mysterion* por un término latino de la vida corriente, mejor inculturado, pero también religioso: la palabra *sacramentum*. Así pues, esta opción es anterior a la cuestión del vocabulario sacramental. Es una opción de traducción bíblica. Se llamará *sacramentum* al misterio del que habla Pablo a propósito de Cristo.

El término *sacramentum*, bien estudiado desde hace unos treinta años, tiene un significado bastante concreto. Designa un gesto sagrado vinculado a un compromiso jurídico. El militar que se alistaba, la persona que depositaba un aval en un templo, prestaban un juramento, y por eso mismo daban a su acto un sentido religioso. El sacramento es por tanto un juramento o un contrato que tiene simultáneamente un aspecto jurídico y un aspecto sagrado.

Curiosamente, el cristianismo de África del norte considerará la Escritura, o los misterios de la vida de Cristo, como *sacramenta*. Para evitar la ambigüedad de la palabra «misterio», se utilizó entonces una palabra no bíblica. La ambigüedad era sin duda menor en la palabra *sacramentum* y sus connotaciones religiosas no tenían el efecto sospechoso que encerraba la palabra *mysterium*. Se trata de un caso notable de inculturación cristiana: se hace entrar en el lenguaje de la Escritura un término que no le pertenece, se integra en la fe bíblica una palabra que designa una práctica social y religiosa localmente muy conocida. El *sacramentum* puede trasponerse y designar el compromiso sagrado de Dios con el mundo, su alianza en Jesucristo.

Por esta puerta bíblica es como la palabra *sacramentum* llegó a designar también a finales del siglo II los ritos eclesiales de los que estamos hablando. Tertuliano, concretamente en su tratado *De baptismo*, parece que fue el primero en llevar a cabo esta ampliación del lenguaje: «Así pues, todas las especies de agua, gracias a la antigua prerrogativa que las marcó en su origen, participan del sacramento de nuestra santificación, una vez que se ha invocado a Dios sobre ellas»[23]. Esta extensión es perfectamente comprensible: en aquella época, el *misterio* comenzaba a designar no solamente el don bíblico del Reino, sino también los gestos rituales de la Iglesia.

Desde el siglo IV en Occidente obtuvo un gran éxito el intento realizado en África del norte, no sólo en el lenguaje de Agustín, que habitaba en aquellas re-

22. Cirilo de Jerusalén, *Catech. mystag.* 1,1: *SC* 126 bis, 85; trad. Carlos Elgorriaga, 496.
23. Tertuliano, *De baptismo* 4,4: *SC* 35, 70.

giones, sino también ya antes en Ambrosio, que emplea simultáneamente y casi como equivalentes las palabras de *mysterium* y de *sacramentum*. A continuación, León Magno jugará igualmente con los dos términos. H. de Lubac ha reunido una serie de fórmulas que enlazan las dos palabras: *el misterio del sacramento* y *el sacramento del misterio*[24], fórmulas que se encuentran en Hilario, Ambrosio, Agustín, y luego en la Edad Media, pero siempre en Occidente.

¿Cómo valorar la integración de la palabra *sacramentum en* la teología occidental? Aparentemente, se mantuvo el sentido religioso del «misterio», ya que *sacramentum* está forjado sobre la palabra *sacrum*. Pero este acento se modifica: la religión de la que se trata es la de un compromiso, lo cual abre el camino a unas insistencias voluntaristas y jurídicas. Además, se corre el riesgo de que queden minimizados dos rasgos del misterio bíblico: la manifestación del designio divino a través de las realidades históricas y sensibles y, por otra parte, la sensibilidad escatológica con que está marcada esta manifestación. Finalmente, sin endurecer ya la diferencia, hay que reconocer que la adopción occidental de la palabra *sacramentum* implica un distanciamiento respecto a la espiritualidad y la teología de las Iglesias de Oriente, bizantina o siriaca. El Occidente tendrá que esforzarse en no perder de vista que los sacramentos de los que habla son también los misterios bíblicos que el Oriente reconoce.

3. La liturgia y la celebración de los sacramentos

Misterio y sacramento: esta pareja de palabras representa lo esencial de la creatividad semántica en la antigüedad cristiana para dar un nombre a los ritos que en Occidente llamamos sacramentos. Pero se produjeron además otras innovaciones durante estos siglos, en particular con el empleo de la palabra *liturgia* y el uso del verbo *celebrar*.

¿Puede decirse que, en la edad patrística, los sacramentos son actos litúrgicos? La fórmula empleada más arriba encerraba quizás cierto anacronismo, al menos en lo que concierne al cristianismo occidental. Es verdad que hoy parece ser más pertinente la palabra *liturgia*, una de las palabras clave de una constitución del Vaticano II. No hay ninguna dificultad en considerar los sacramentos como pertenecientes a la liturgia eclesial, en lo que ésta tiene de establecido y de público. Además, la palabra *liturgia* parece juiciosa, ya que designa una acción (*-urgia*, de *ergon*), y no unas palabras (*logos*), dando a entender que este obrar guarda relación con el pueblo (*lit-*, de *laos*). Con ello se explica bastante bien la celebración de los sacramentos.

Sin embargo, estas dos observaciones necesitan matizarse. La palabra *liturgia*, aunque es bíblica y designa, según la versión griega del Antiguo Testamento (los Setenta), un servicio cultual, pierde este sentido ritual en el Nuevo Testamento en donde indica sobre todo el servicio espiritual y corporal de Dios realizado por la vida de fe. Además, la interpretación que hoy se hace del papel de la comunidad en la acción litúrgica no parece que esté avalado por el sentido antiguo de la palabra. La liturgia, en la antigüedad, era una acción para el pueblo,

24. H. de Lubac, *Corpus mysticum*, *o.c.*, 343-350.

en favor del pueblo, no una acción realizada por el pueblo, como sujeto colectivo. Así pues, todo esto nos obliga a ser prudentes y a evitar una interpretación de los tiempos antiguos a partir de los intereses actuales.

Durante la antigüedad cristiana, si el cristianismo de Oriente adoptó –por cierto, con bastante parquedad– la palabra litúrgica centrándola particularmente en la eucaristía (cf. la anáfora de Serapión, siglo IV), el cristianismo occidental fue mucho más reticente. El término en cuestión tenía probablemente un acento extraño y poseía sobre todo unas resonancias seculares, las de un servicio hecho a la comunidad por un ciudadano pudiente. La patrística y luego la Edad Media en Occidente prefirieron por tanto hablar de *oficio*, de *función*, de *servicio*, palabras todas ellas que se mantuvieron en el lenguaje corriente acompañadas del adjetivo *litúrgico*. La palabra misma de liturgia no entró en el lenguaje de la Iglesia católica occidental hasta el siglo XVI, bajo la sugestión del humanismo.

Así pues, las reticencias relativas del Occidente frente a la palabra *misterio* se repiten frente a la palabra *liturgia*. Para la Iglesia latina de la antigüedad, el sacramento no es tanto un gesto litúrgico como una función eclesial; es un servicio que la comunidad rinde a Dios y a sus miembros, dando gracias a su Señor y asegurando a los suyos los dones que Dios les comunica. Al revés, el Occidente se muestra por esta época más abierto a la cultura integrando en el lenguaje sacramental el término secular de *celebración*. La operación es aquí análoga a la que se realizó con la palabra *sacramentum*, sacada igualmente del lenguaje de la sociedad civil.

Celebrar un sacramento: esta expresión se ha hecho habitual en nuestros días. No es la única posible. La antigüedad, tanto oriental como occidental, hablaba también de *confeccionar*, de *cumplir* o de *constituir* el rito sacramental, de *hacerlo* simplemente, o también –según un lenguaje occidental– de *administrarlo*. Todos estos términos de acción valoran evidentemente el papel del ministro, mientras que los miembros de la asamblea no hacen más que *recibir* lo que se les da, aun cuando, como escribe san Agustín, «toda la madre Iglesia es la que da a luz a cada uno» en el bautismo[25]. Y he aquí que en la letanía de verbos que expresan el obrar sacramental aparece muy pronto, ya en el siglo II, la palabra *celebrar*. Este término designa en la vida civil lo que se realiza con una gran afluencia de público y se aplica especialmente a los juegos del estadio. En África del norte, incluso donde se implanta en el vocabulario eclesial la palabra *sacramentum*, se acepta con agrado hablar de celebración.Tertuliano no dice de momento que se «celebre el *sacramentum*»; se contenta con indicar que «se celebra la Pascua»[26]. Pero se trata ya de una idea adquirida. Y Agustín dirá que el sacramento tiene lugar «en una celebración»: «Hay sacramento en una celebración cuando la conmemoración (del acontecimiento de Cristo) se hace de modo que se sobrentienda al mismo tiempo que hay un oculto significado y que ese significado debe recibirse santamente»[27].

Vacilación ante ciertas palabras, adhesión a otros términos en otros contextos y en otras ocasiones: así es como se constituyó la lengua de la teología sacramen-

25. AGUSTÍN, *Epist. ad Bonifacium* 98,5: *OA* VIII, 681.
26. TERTULIANO, *De baptismo* 19,1: *SC* 35, 93.
27. AGUSTÍN, *Epist.* 55,1,2: *OA* VIII, 321.

tal occidental antigua. Parece ser que el oriente cristiano no tuvo que conocer esta oscilación, sin duda porque el griego, la lengua bíblica de la fe, no tuvo necesidad de ser traducido progresivamente a la lengua cotidiana, el latín.

III. LA TEOLOGÍA SACRAMENTAL DE LA ANTIGÜEDAD Y DE LA ALTA EDAD MEDIA

Los autores y los textos: Tertuliano, *De baptismo*, ed. R. F. Refoulé, *SC* 35, 1952.– Cirilo de Jerusalén, *24 Catéchèses,* trad. J. Bouvet, PF 1993; *Catecheses mystagogicae*, ed. A. Piédagnel, *SC* 126 bis, 1988; trad. C. Elorriaga, Ciudad Nueva, Madrid 1991 – Ambrosio de Milán, *De sacramentis. De mysteriis. Explicatio Symboli*, ed. B. Botte, *SC* 25bis, 1961.– *Conciles gaulois du IVe siècle*, ed. J. Gaudemet, *SC* 241, 1977.– *Les conciles mérovigiens*, ed. J. Gaudemet y B. Basdevant, *SC* 353 y 354, 1989.– Pseudo-Dionisio Areopagita, *Hierarchia ecclesiastica*, en *Oeuvres complètes*, Aubier, Paris 1943.

Indicaciones bibliogtráficas: A. Benoit, *Le Baptême chrétien au IIe siècle*, PUF, Paris 1953.– J. Jeremias, *Le Baptême des enfants dans les quatre premiers siècles*, Mappus, Lyon 1967.– B. Neunheuser, *Baptême et Confirmation*, Cerf, Paris 1966.– L. Villette, *Foi et sacrement, 1. Du N. T. à S. Augustin,* Bloud & Gay, Paris 1959.

Antes del siglo XII es relativamente muy poco lo que puede considerarse como dogma a propósito de los sacramentos. La Iglesia tenía entonces otras preocupaciones dogmáticas, que se referían a la confesión de la fe, al misterio trinitario y a la cristología: así lo demuestran los grandes concilios de la antigüedad. Tenía igualmente otros problemas prácticos que resolver en cuanto al uso de los sacramentos, problemas que no conducían inmediatamente a unos formularios precisos y rigurosos. Sin embargo, fue considerable el esfuerzo que hizo la reflexión teológica durante los once primeros siglos de la Iglesia. Esta teología sacramental, aunque no siempre fue asumida y oficializada por los concilios o los papas, gozaba de gran autoridad, como habrían de mostrar los siglos venideros.

1. ¿Para qué se necesitan los sacramentos?

Fue con esta primera cuestión como se constituyó la antigua teología sacramental, desde el siglo II. ¿Se necesitabàn ritos en el cristianismo? La fe evangélica, manifiestamente espiritual, ¿tiene necesidad de unos gestos sensibles y materiales, con el riesgo de confundirse con las religiones de los misterios?

Estas cuestiones se planteaban dentro mismo de las comunidades: a finales del siglo I, la *Didaché* presenta la eucaristía en relación con el sacrificio «puro» y por tanto espiritual anunciado por Malaquías, y la *Epistola ad Corinthios* de Clemente de Roma habla de un «sacrificio de alabanza» refiriéndose al salmo 50[28]. Pero el debate se planteaba igualmente a propósito de la corriente gnóstica que rechazaba el papel de la materia creada en el orden de la fe espiritual, mani-

28. Clemente de Roma, *Epist. ad Corinthios.* 52,3-4: *PApost*, 225.

festándose así como anti-sacramental o al menos como partidaria de una sacramentalidad poética y metafórica. Se trata de un problema grave. En efecto, por una parte el cristianismo no es un materialismo. Por otra, es testigo de la encarnación de Dios en Jesucristo, lo cual da a lo sensible sus cartas credenciales en el orden espiritual.

En Roma, por el 150, Justino se muestra intransigente. El sacrificio eucarístico es evidentemente espiritual[29] y por otro lado Dios no tiene ninguna necesidad de nuestros sacrificios[30]. No obstante, la fe cristiana es ritual, comprende el bautismo y la eucaristía[31]; y todo esto porque Jesús lo quiso[32] y porque esta fe guarda relación con la creación cósmica[33].

Unos años más tarde, Ireneo de Lión iría más lejos. También él sabe perfectamente que Dios no tiene necesidad alguna de nuestros sacrificios. Pero indica que nosotros sí que los necesitamos[34], en la medida en que los presentemos con una conciencia pura y con libertad[35]. En una palabra, el rito tiene una justificación en la experiencia cristiana no solamente porque lo ha decidido Jesús y no solamente porque haya sido asumida la creación por el rito eucarístico, sino porque, en el seno mismo de la fe, la condición humana está pidiendo gestos sensibles y rituales[36].

Un poco más tarde todavía, a finales del siglo II, Tertuliano estudió este tema en su tratado *De bapismo*, el primer tratado cristiano de teología sacramental. ¿Para qué el sacramento? ¿Acaso no basta la fe? Ciertamente, es la fe la que obtiene la purificación bautismal de los pecados, una fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, dentro de la Iglesia. Pero en el sacramento del bautismo la fe recibe una «vestidura»[37]. Esta comparación abre el camino a la fórmula de otro teólogo de África del norte, Agustín, que comprenderá el sacramento como «palabra visible»[38], insistiendo en la simplicidad de las celebraciones, ya que éstas no deben distraer ni molestar a la fe, puesto que, si se cae en la inflación, los ritos «abruman con cargas serviles la misma religión, que la misericordia de Dios proclamó libre con sólo unos pocos y manifiestos sacramentos rituales»[39].

2. ¿HAY QUE BAUTIZAR A LOS NIÑOS?

Si el sacramento es de este modo una expresión o un acto de la fe, ¿se puede bautizar a los recién nacidos que, por definición, no pueden creer todavía en el evangelio? Se trataba sin duda de una práctica establecida. Como escribe Orígenes, «la Iglesia ha recibido de los apóstoles la tradición de dar el bautismo a los

29. JUSTINO, *Dialog. cum Tryphone* 41,2: *PApol*, 370.
30. ID., *I Apol.* 13,1: *PApol*, 193.
31. *Ibid.* 61 y 65-67: *PApol* 250s y 256s.
32. JUSTINO, *Dialog. cum Tryphone* 41,1: *PApol*, 369.
33. ID., *I Apol.* 67: *PApol* 258s.
34. IRENEO, *AH* IV,18,6: ed. Rousseau, 465.
35. *Ibid.* IV,18,2-3: ed. Rousseau, 461-463.
36. *Ibid.*, IV,17,5: ed. Rousseau, 459-460.
37. TERTULIANO, *De baptismo* 6,1-2 y 13,2: *SC* 35, 75 y 85.
38. AGUSTÍN, *Hom. in Evang. Johannis* 80,3,2: *PL* 35, 1840; *OA* XIV, 437.
39. AGUSTÍN, *Epist.* 55,19,35: *OA* VIII, 361.

más pequeños»[40]. Pero en el siglo III aparecieron por diversos lugares varias críticas contra esta costumbre. Tertuliano es testigo de ello: opina que los niños, cuyo acceso a Cristo es indiscutible, no deberían acercarse al bautismo hasta llegar a la edad de la razón: «Que ellos sean capaces por lo menos de pedir la salvación, para que se vea bien que el bautismo sólo se da a quienes lo piden»[41]. Además, se decía, no se puede garantizar el porvenir. El niño pequeño no puede comprometerse y nadie puede saber qué es lo que ocurrirá con él. Dice también Tertuliano: «Pueden morir sin poder cumplir con sus compromisos y, si viven, su malicia natural puede defraudar sus esperanzas». Finalmente, ¿hay que exagerar la relación de los recién nacidos con el pecado? Tertuliano pregunta: «¿Por qué dan prisas a esa edad inocente para que reciba el perdón de los pecados?»[42].

Este debate se desarrollaba sobre todo en Occidente, aunque también se encuentran ecos del mismo en Orígenes, en Oriente. Iniciado en el siglo III, duró hasta finales del siglo V. Pero sigue latente en la historia eclesial de Occidente: se presentaría de nuevo en el siglo XII, luego en el XIV, y en nuestros días los bautistas lo mantienen con vigor.

Desde el punto de vista dogmático, esta cuestión aparentemente práctica tenía implicaciones considerables en cuanto al sentido mismo del sacramento. La solución que se impuso no fue la de Tertuliano, sino la de Cipriano y sobre todo la de Agustín: el África del norte estaba, una vez más, en la vanguardia de la reflexión sacramental. Para Cipriano de Cartago, «el niño recién nacido no ha podido cometer ninguna falta»; los pecados que se le perdonan en el bautismo «no son los suyos», sino los pecados heredados. Vemos surgir aquí, mucho antes de san Agustín, el tema del pecado original. Hay una solidaridad de todos los seres humanos en el pecado. Por otra parte, Agustín pensó en otra solidaridad, esta vez positiva, que el bautismo de los niños pone precisamente de relieve: la de la Iglesia. Escribiendo al obispo Bonifacio, Agustín insiste en esta idea: «No es tanto el adulto que lleva en brazos al párvulo, como la universal sociedad de los santos y de los fieles quien ofrece a esos niños para que reciban la gracia espiritual». Por consiguiente, añade, «toda la madre Iglesia es la que hace eso, porque toda ella es la que da a luz a todos y cada uno»[43]. En otras palabras, uno se bautiza en la fe de la Iglesia y es la Iglesia la que engloba en su fe al niño pequeño que no puede por sí mismo ser creyente. La reflexión sobre el bautismo, en un caso ciertamente muy particular, llevaba por consiguiente a explicitar la doble solidaridad que señalan las epístolas paulinas: la solidaridad en Adán y la solidaridad en Cristo (cf. Rom 5).

3. ¿Hay que rebautizar a los cristianos bautizados en una Iglesia separada?

Se trata una vez más del bautismo y de una cuestión que se plantea en el terreno de la práctica: ¿cómo acoger a los cristianos cismáticos que desean entrar o regresar a la gran Iglesia?

40. ORÍGENES, *Comment. in Rom* 5,9: *PG* 14, 1047b.
41. TERTULIANO, *De baptismo* 18,5: *SC* 35, 93.
42. *Ibid.*
43. AGUSTÍN, *Epist.* 98,5 (entre los años 408 a 412): *OA* VIII, 681.

El debate se desarrolló en dos tiempos: en el siglo III y en el siglo V. En una primera etapa, Cipriano de Cartago intentó disipar las dudas. Se decidió a hacer una innovación, considerando que el bautismo dado en una comunidad cismática carecía de valor, ya que el Espíritu no puede habitar fuera de la Iglesia unida[44]. Por tanto, si se presentaban algunos cristianos separados, había que bautizarlos de nuevo. El papa de la época, Esteban I, rechazó esta argumentación , que se había convertido muy pronto en la de todo el episcopado africano: «que no se innove nada, fuera de lo que es de tradición» y, por tanto, cuando algún cismático quiera integrarse en la Iglesia católica, «impóngasele las manos para la penitencia»[45]. Intervinieron entonces dos concilios, uno occidental y otro oriental. El concilio de Arles del año 314 decidió que no se rebautizase a las personas que habían sido bautizadas expresamente en el nombre de la Trinidad[46] y el concilio de Nicea del 325 adoptó la misma posición, aunque precisando que la mención de los tres nombres de Dios no bastaba necesariamente para que fuera indudable la fe católica[47]. Los concilios de Laodicea[48] y de Constantinopla (381) tomaron decisiones en el mismo sentido.

¿Se trataba en estos casos de una medida puramente práctica? Lo que estaba en juego era demasiado importante para acomodarse al empirismo. Pero entonces, ¿cómo pensar que el Espíritu tenía alguna presencia y alguna eficacia en los sacramentos de las comunidades separadas? Se trata de una cuestión considerable cuyos ecos resonaron hasta el Vaticano II en su decreto sobre el ecumenismo. Fue san Agustín, una vez más, el que hizo avanzar la reflexión en Occidente. En su debate con unos cismáticos de los siglos IV-V, los donatistas, establece una distinción bastante liberadora. Por una parte, es Cristo el que actúa en el sacramento; es él el que hace existir el sacramento. Por tanto, en el sacramento hay una realidad fundamental que no depende de las condiciones eclesiales (una marca, un *sello*, lo que el latín expresa cuando habla del *carácter* de los sacramentos que tiene lugar una vez para siempre). Por otra parte, el sacramento no siempre tiene su efecto salvífico, no siempre comunica el Espíritu Santo, el perdón de los pecados y la gracia divina. Tal es el caso del sacramento que se celebra en el cisma y puede ser también el caso del sacramento recibido en la gran Iglesia, pero no integrado en la fe y en la experiencia espiritual de un fiel. En resumen, «una cosa es el sacramento y otra muy distinta la virtud (el efecto) del sacramento»[49]. En otras palabras, «el bautismo puede existir sin el Espíritu de Dios»[50]. Por consiguiente, «cuando se vuelve a la paz católica, se empieza a sacar provecho de algo que existía fuera de ella, pero que no aprovechaba»[51].

Así pues, hay dos planos en el sacramento: el de un estado radical de alianza, de eclesialidad (para emplear una palabra de actualidad), que «no puede

44. CIPRIANO, *Epist.* 69,22-5 y 7ss.: *Budé* 1925, II, 240ss; *OC* 648s y 651s.
45. ESTEBAN I, *Epist. ad Cyprianum*: *DzS* 110; *OC* 20.
46. CONCILIO DE ARLES, can. 8: *DzS* 123.
47. CONCILIO DE NICEA, can., 8 y 19: *COD* II-1, 43 y 55; *DzS 127-128.*
48. Can. 7; la reunión y la fecha (¿364?) de este concilio siguen siendo oscuras.
49. AGUSTÍN, *Hom. in evang. Johannis* 26,11: *OA* XIII, 667
50. ID., *De baptismo, contra donatistas* V,24,34: *OA* XXXII, 609
51. *Ibid.* VI,9,13-14: *OA* XXXII, 633.

perder»[52], y el de una relación salvífica con Dios en la santidad y la vida eclesial; este segundo plano no está implicado forzosamente en el primero, aunque en principio el uno se refiera al otro.

Esta teología práctica tiene mucho de dogmática y, evidentemente, es muy occidental. De hecho, el cristianismo del Oriente se muestra inquieto en este punto. Clemente de Alejandría, en el siglo III, mantiene como Cipriano de Cartago que el bautismo recibido en la herejía no es real[53] y Firmiliano de Cesarea, en una carta a Cipriano[54]. indica que en su Iglesia se rebautiza a los que vienen de la herejía. En opinión de estos autores, el sacramento es indisociable de la comunión eclesial: la exactitud de las palabras y de los gestos no basta para hacerlo real.

Ésta es precisamente la posición de Cipriano, y el Oriente cristiano era sin duda «ciprianista». Sin embargo, Basilio de Cesarea debía explicitar la posición oriental, tal como la había expresado el concilio de Nicea. Es necesario, dice, distinguir entre el cisma y la herejía. El cisma puede ser que no engendre divisiones en la fe y que siga siendo una disputa de personas. Por consiguiente, los cismáticos celebran realmente los sacramentos. Pero la herejía tiene consecuencias muy distintas. Hace que el sacramento sea nulo[55].

El Oriente ortodoxo actual ha mantenido la teología de Basilio, al margen de la de Agustín. Hay que rebautizar a los herejes y admitir a la penitencia, sin rebautizarlos, a los cismáticos. A no ser que, en algunos casos dudosos, el «principio de economía» lleve a reconocer como efectivo un bautismo celebrado en una comunidad herética (como en el caso de los arrianos). Salvo esta última matización, el Occidente está en principio de acuerdo, aunque insiste en la fórmula trinitaria requerida para el bautismo[56]. Pero el cristianismo latino intenta ir más lejos de la distinción entre la herejía y el cisma. En el sacramento hay una dimensión que depende del acto de Cristo y que no se debe a las condiciones eclesiales de la celebración. A los cristianos orientales les parece que semejante posición disminuye peligrosamente el vínculo entre los sacramentos y la Iglesia. De manera que, en la práctica y para ciertas corrientes del cristianismo ortodoxo contemporáneo, la validez del bautismo católico o protestante no está tan clara. Como si el cisma del Occidente respecto al Oriente fuera más o menos sospechoso de ser una herejía[57].

4. El sacramento en el credo

«Confieso un solo bautismo para el perdón de los pecados». Esta fórmula, integrada en la eucaristía dominical de Occidente, traduce la confesión de fe griega del concilio de Constantinopla en el 381. Este Credo tenía en cuenta el bautismo por primera vez, de manera oficial, mientras que hasta entonces las fórmulas de

52. Cf. Agustín, *Adv. epist. Parmeniani* II,13,28: OA XXXII, 289
53. Clemente de Alejandría, *Stromata* I,19,7: *SC* 30, 121.
54. Firmiliano de Cesarea, *Epist.* 75 del corpus de *Cartas* de Cipriano: *OC* 704-725.
55. Basilio de Cesarea, *Epist.* 188,1: ed. Courtonne, *Budé* II, 121-124.
56. *Carta del papa Inocencio* I, *DzS* 214.
57. Recogeremos más tarde esta cuestión, desde el punto de vista de la eclesiología: cf. *infra*, 300-302.

fe, concretamente las occidentales, se limitaban a hablar del perdón de los pecados. Quizás la mención del bautismo proceda del Credo de la Iglesia de Jerusalén.

Esta mención supone una cierta «dogmatización» del sacramento. Se cita el bautismo en el movimiento mismo de la fe cristiana: hay un solo bautismo, como hay un solo Dios, un solo Señor Jesucristo, una sola Iglesia (cf. Ef 4,4-6). Se le menciona para subrayar cómo el perdón de los pecados, uno de los bienes significativos de la fe, se realiza de una forma palpable, en un signo ritual y en una celebración evangélica.Se menciona el bautismo al final del Credo, en el tercer artículo, cuando la experiencia cristiana se centra en el Espíritu y en la Iglesia y cuando el perdón de los pecados ocupa normalmente un sitio en este conjunto cuadriforme que constituye con la comunión eclesial, con la fe pascual en la resurrección y con la afirmación de la vida del siglo venidero.

Todo esto es lo que el bautismo está encargado de significar. ¿Por qué él y por qué solamente él? El bautismo representa aquí al orden sacramental en su conjunto, ya que es su apertura. Y recuerda, si fuera necesario, que la sacramentalidad cristiana no se reduce a la eucaristía. Para la teología sacramental de la Iglesia antigua, el bautismo tiene al menos tanta importancia como el sacramento eucarístico y los demás ritos llamados sacramentales[58].

5. La pastoral sacramental

Para qué los sacramentos? ¿Para qué el bautismo de los niños? ¿Qué significan el bautismo y eventualmente la ordenación de los cristianos separados? Con semejantes cuestiones prácticas es como se formó la primera teología sacramental del cristianismo, mientras que la introducción del bautismo en el Credo correspondía más bien a una meditación bíblica para expresar lo que era esencial en la fe.

Las cuestiones de que aquí se trata son de índole pastoral. Se unen en la conciencia eclesial a la preocupación de los responsables por desarrollar la calidad y el contenido de las celebraciones, su catequesis y su encuadramiento parroquial: organización de la iniciación cristiana (catecumenado), despliegue de unos rituales particulares según las regiones y las tradiciones locales, vigilancia disciplinar e incluso reformadora en lo que se refiere a los problemas prácticos que plantea el uso de los sacramentos. En el fondo, la teología sacramental de los comienzos se organizó a partir del punto de vista de los ministros. El otro punto de vista, el del pueblo y de su propia experiencia, no llega a expresarse tanto y por eso mismo resulta difícil tomarlo en cuenta. Sin embargo, éste sería otro camino posible para la reflexión sobre los sacramentos, un camino que el cristianismo oriental ha explorado un poco.

Se han recogido aquí las cuestiones pastorales que parecen haber jugado un papel primordial en la elaboración de la teología sacramental. Pero lo cierto es que estas cuestiones eran en realidad mucho más numerosas, tal como indican los cánones de los concilios de la antigüedad o de la alta Edad Media. ¿Cómo iniciar

58. Sobre este punto, cf., tomo I, p. 104.

bien a los catecúmenos, cómo solucionar las dificultades planteadas eventualmente por su conducta o su matrimonio (concilios de Elvira, de Neocesarea y de Nicea), cómo asegurar la verdad del bautismo una vez desaparecido el catecumenado? ¿Bastaba con bautizar en el nombre de Dios o de Jesús, sin mencionar al Padre, al Hijo y al Espíritu (intervenciones de varios papas, entre los siglos VI y IX)? ¿Con qué condiciones se podía bautizar o reconciliar a los enfermos graves y a los moribundos (concilio de Nicea del 325 con su canon 143; en el siglo V, las cartas de los papas Inocencio I, Celestino I, Anastasio II y León Magno)? ¿Cómo organizar la penitencia (en el 306, el concilio español de Elvira establece un directorio minucioso; a continuación, los papas Siricio, Inocencio I y León Magno, así como los concilios de la Galia de los siglos V-VI, multiplican las orientaciones)? ¿Cómo regular las ordenaciones y evitar en concreto la simonía o la influencia excesiva del poder civil (el concilio de Calcedonia en el año 451, el concilio de Roma de 1060)? ¿Cómo asegurar la calidad de la celebración eucarística (no salir de la iglesia antes de que termine la celebración: concilio de Antioquía, canon 2, en el año 341; concilio I de Orleans, canon 26, en el año 511)? ¿De qué forma organizar la exclusión de la comunión, es decir, la excomunión (por ejemplo, el concilio I de Arles en el 314 pide que los aurigas del circo y los actores teatrales sean mantenidos «fuera de la comunión»: cánones 4-5)?

Estas tomas de posición, aunque pretendían ser evangélicas, estaban ligadas evidentemente a la cultura de la época y de los diversos lugares y encierran rasgos de una mentalidad que hoy nos resultan extraños. La condenación de los actores teatrales en el concilio de Arles es una señal de esto. Igualmente, el concilio II de Tours (en el 567, canon 4) exige que los laicos no se pongan «junto al altar en que se celebran los santos misterios». Ya el concilio oriental de Laodicea había indicado que las mujeres no debían acercarse al santuario (canon 44) y el sínodo de Auxerre había prescrito a las mujeres que no recibieran la eucaristía «con la mano desnuda» o «sin llevar un velo» (cánones 36 y 42). Empieza entonces a desarrollarse la tendencia a percibir el sacramento eucarístico de una forma sacral. Por otra parte es esta misma tendencia la que condujo a retrasar la comunión de los niños hasta que tuvieran uso de razón. Hasta la época carolingia, los recién nacidos comulgaban inmediatamente después de ser bautizados, como sigue haciéndolo el cristianismo de Oriente.

6. Cuestiones doctrinales en discusión

La gracia y el bautismo

El primer debate se refería a la gracia divina y se inició a partir de los siglos V-VI. Luchando contra la espiritualidad pelagiana que sobrevaloraba el esfuerzo humano en la experiencia cristiana, Agustín había subrayado la prioridad del don divino. El 16 concilio de Cartago, reunido en el 418, acogió el agustinismo, que le parecía estar totalmente de acuerdo con la Escritura[59]. Sin embargo, este concilio no se refirió expresamente a los sacramentos. Por el año 440, el obispo Próspero de Aquitania publicó una colección de textos de diversos papas y concilios

59. *Concilio de Cartago, DzS* 222-230; *FC* 521-526

que apoyaban el concilio de Cartago. Esta colección (*Indiculus*), sin ser una definición dogmática, gozaba sin embargo de gran autoridad y fue recibida como tal. Esta vez se mencionaba al bautismo, citando un texto de Inocencio I[60] donde se decía que la vida bautismal sigue teniendo siempre necesidad de la gracia divina. Al mismo tiempo, Próspero incluyó en esta serie algunas ideas afortunadas sobre el sentido de la liturgia: «Consideremos los misterios (*sacramenta*) como oraciones dichas por los sacerdotes. Trasmitidos por los apóstoles, se celebran de manera uniforme en el mundo entero y en toda la Iglesia católica [...]. Todo esto se siente tan fuertemente como obra de Dios que continuamente se dirige una acción de gracias y una alabanza a la gloria del Dios que hace estas cosas»[61].

El año 529, el concilio II de Orange volvió a tocar la misma cuestión: la gracia no se debe a nuestra voluntad, la fe viene del don divino tanto en su comienzo como en su duración, el bautismo no depende de nuestro libre albedrío[62]. Cesáreo de Arles escribe como conclusión de los cánones del concilio:

> «Él (Dios) nos inspira primero –sin que preceda merecimiento bueno alguno de nuestra parte– la fe y el amor a Él, para que busquemos fielmente el sacramento del bautismo y para que, después del bautismo, con ayuda suya, podamos cumplir lo que a Él agrada»[63].

El papa Bonifacio II aprobó el concilio II de Orange:

> «Cierto y católico es que en todos los bienes, cuya cabeza es la fe, cuando no queremos aún nosotros, la misericordia divina nos previene para que perseveremos en la fe»[64].

Se trata sin duda de un hermoso texto. Sin embargo, el concilio de Orange no fue conocido hasta el siglo XVI.

¿Un «secreto sacramental»?

Un obispo teólogo del siglo VI, Isidoro de Sevilla, que emprendió una reformulación de la interpretación clásica del sacramento como signo del misterio, planteó una segunda cuestión doctrinal. Enamorado de las «etimologías» (es el título de su obra), comprendió la palabra *sacramentum* haciéndola derivar de la palabra *secretum*. El sacramento comprendido de este modo no era ya, por consiguiente, un signo dirigido a otra cosa distinta de él, sino un *secreto*, una realidad en la que se oculta la acción divina. Se trata evidentemente de una etimología sin fundamento; pero esta idea cuajó, sin duda porque en aquella época se empezaba a objetivar demasiado el rito o el elemento sensible. Durante más de cinco siglos, hasta el siglo XI, la teología occidental se dejó deslumbrar por el secreto sacramental, con el peligro de olvidar el misterio y su dinamismo de comunicación. No se habían olvidado de Agustín, pero lo releían y lo modernizaban de una manera que no respetaba su teología del signo sacramental.

60. Cf. *Indiculus*: *DzS* 239 y 241; *FC* 528 y 530.
61. *DzS* 246; *FC* 537.
62. CONCILIO DE ORANGE II, can. 3-25: *DzS* 373-396; *FC* 541-547.
63. CONCILIO DE ORANGE II, conclusión: *DzS* 397.
64. BONIFACIO II, *Carta a Cesáreo confirmando el concilio de Orange* II: *SC* 353, 181; *MI* 76.

La presencia de Cristo en la eucaristía

El tercer debate doctrinal fue obra de especialistas a propósito de la *eucaristía*, primero en el siglo IX y luego en el XI. Dos monjes, Pascasio Radberto y Ratramno, apelando ambos a Isidoro de Sevilla, se opusieron entre sí en el siglo IX, el primero en nombre de un realismo eucarístico muy fuerte (el cuerpo eucarístico de Jesús es idéntico a su cuerpo histórico) y el segundo en defensa de una teología menos objetiva (el sacramento de la eucaristía es una *figura*, pero no propiamente hablando una *verdad*, precisamente porque enmascara u oculta lo que contiene). Dos siglos más tarde se suscitó esta misma tensión entre Berengario, teólogo de Tours, que radicalizaba el simbolismo de Ratramno, y Lanfranco, monje de Bec, que intentaba conciliar la figura sacramental y la verdad del misterio que comunica esta figura y afirmaba de este modo el realismo eucarístico. La autoridad eclesial se hizo eco de estas diferencias. En 1059, un concilio celebrado en los palacios de Letrán criticó la teología de Berengario: «El pan y el vino consagrados no son solamente un sacramento, sino también verdaderamente el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo»[65]. Veinte años más tarde, Gregorio VII impuso a Berengario una fórmula de fe que declaraba:

> «El pan y el vino que se ponen en el altar, por el misterio de la sagrada oración y por las palabras de nuestro Redentor, se convierten sustancialmente en la verdadera, propia y vivificante carne y sangre de Jesucristo nuestro Señor [...], no sólo por el signo y virtud del sacramento, sino en la propiedad de la naturaleza y verdad de la sustancia»[66].

¿Qué deducir de este debate tan complejo? Aparentemente, esta discusión entre los teólogos está muy lejos de la pastoral del pueblo cristiano. Pero, en esta alta Edad Media, la cultura de los intelectuales se está empezando a mover y da paso a la dialéctica, es decir, a la racionalidad y a la lógica. Así pues, se intenta dar razón de lo que se cree, aunque no se tengan los conceptos apropiados para ello. Se habla de *figura* y de *realidad*, de *verdad* y de *sustancia*, sin que estos términos tengan un sentido determinado y común para los pensadores. Dicho esto, hay dos puntos que destacar. Por una parte, es seguro que la eucaristía constituye un sacramento muy particular desde el punto de vista de la presencia de Cristo: Cristo no se presenta allí como lo hace por ejemplo en el bautismo. Por otra parte, es preciso decidirse a decir algo sobre el cambio, la *conversión*, la *conmutación* realizadas por la consagración: está ya en el horizonte la idea de transustanciación, aunque no aparezca todavía.

Algunas listas titubeantes de sacramentos

Finalmente, una cuarta cuestión: ¿no sería interesante determinar lo que es exactamente *sacramento* en todo ese conjunto de ritos y de celebraciones y hasta de creencias, que a veces se designan con este nombre? Efectivamente, el término de sacramento mantenía un uso demasiado vaporoso y se aplicaba en la antigüedad y en la alta Edad Media al conjunto de esas realidades que pueden desig-

65. *Primera profesión de fe impuesta a Berengario: DzS* 690.
66. *Segunda profesión de fe impuesta a Berengario: DzS* 700; *MI*, 137.

narse también como misterios. Pascasio Radberto pensaba que la Escritura es sacramento, porque «bajo la letra de las Escrituras actúa eficazmente el Espíritu» y consideraba además que la encarnación de Cristo era «en cierto modo un gran sacramento»[67]. Y también Agustín ponía alguna que otra vez el Credo y el Padrenuestro en el número de sacramentos[68].

De hecho, tanto en Occidente como en Oriente, eran diversos los sacramentos o los misterios y nadie se había preocupado de hacer una lista determinada. Tertuliano cita el bautismo y la eucaristía, pero también la unción de aceite, la imposición de manos[69] y hasta la leche y la miel que simbolizaban a la tierra prometida bautismal[70]. Ambrosio enumera el agua, el aceite, la eucaristía[71]. Agustín indica como sacramentos el bautismo y la eucaristía, el aceite y la imposición de manos, la ordenación[72], y también la sal del bautismo[73], las grandes fiestas litúrgicas[74] y hasta «cualquier otra cosa que se contenga en las Escrituras canónicas»[75]. A finales del siglo V, esta vez en Oriente, el Pseudo-Dionisio menciona el bautismo o iluminación, la eucaristía o comunión, el rito de la crismación, la penitencia, la profesión monástica y los funerales[76]. Esta lista habría de tener una gran influencia en Oriente hasta el siglo XIII. En el siglo VII, Isidoro de Sevilla enumera «el bautismo, el crisma, el cuerpo y la sangre»[77]. En el siglo XI, el obispo italiano Bonicio habla del bautismo y de la eucaristía, de la sal bautismal y de los óleos consagrados, del exorcismo, del gesto del *effeta* realizado sobre los catecúmenos y de los ritos de imposición de manos[78]. Por aquella misma época, Pedro Damián se limita a citar el bautismo, la eucaristía y la ordenación[79].

Lo menos que puede decirse es que antes del siglo XII no existe ninguna lista «canónica» de los sacramentos. Pero por diversos sitios se siente la necesidad de organizar la diversidad de ritos eclesiales. El binomio bautismo-eucaristía es evidentemente fundamental; sirve para organizar la ritualidad de la iniciación cristiana e integra desde ese punto de vista el aceite y la imposición de la mano o de las manos. Por otra parte, las circunstancias y en particular el problema planteado por la admisión de los cristianos cismáticos lleva a vincular el bautismo con la imposición penitencial de las manos: «ambos misterios (*sacramento utroque*)», dice Cipriano[80]. Por su lado, Agustín relaciona el bautismo y la ordenación[81] y

67. PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini: PL* 120, 1275cd-1276a.
68. AGUSTÍN, *Serm.* 228,3: *PL* 38, 1102; *OA* XXIV, 291.
69. TERTULIANO, *De baptismo* 7 y 8: *SC* 35, 76-78.
70. ID., *Adv. Marcionem* I,14,3: *SC* 365, 1990, 165.
71. AMBROSIO, *Comment. in Psalmos* 35,19 y 36,63: *PL* 14, 962 y 999.
72. AGUSTÍN, *De baptismo* I,1,2: *OA* XXXII, 407; *Adv. epist. Parmeniani* II,13,28: *OA* XXXII, 289.
73. ID., *De catechizandis rudibus.* 26,50: *PL* 40,344; *De peccatorum meritis* II,25,42: *PL* 44,176.
74. Cf. AGUSTÍN, *Epist. ad Januarium* 54 y 55: *PL* 33, 199-223; *OA* VIII, 308-364.
75. AGUSTÍN, *Epist.* 54,1: *PL* 33,200; *OA* VIII, 309
76. PSEUDO-DIONISIO, *Hierar. eccl.* II-VII: *Oeuvres complètes*, ed. M. de Gandillac, Aubier, París, 251-326.
77. ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae* VI,19,39: *PL* 82, 255c; BAC, Madrid 1951, 154.
78. BONICIO, *De sacramentis*: *PL* 150, 857-866.
79. PEDRO DAMIÁN, *Gratissimus* 9: *PL* 145, 109c.
80. CIPRIANO, *Epist.* 72,1 y 73,2: *Budé*, 260 y 275; *OC* 670 y 688.
81. AGUSTÍN, *Adv. epist. Parmeniani* II,13,28: *OA* XXXII, 289s.

hasta el matrimonio y la ordenación[82], debido al carácter no reiterable de este sacramento. El Pseudo-Dionisio distingue los ritos «jerárquicos» de los otros ritos espirituales para los catecúmenos, los posesos y los penitentes[83]. Bonicio indica que ciertos sacramentos fueron instituídos por el Señor (bautismo y eucaristía), mientras que otros provienen de los apóstoles (la sal, el aceite) y otros finalmente son de origen eclesial (particularmente la imposición de manos). En el fondo poco importa el detalle de los análisis. Lo importante es el deseo de establecer algunas correlaciones entre los diversos ritos cristianos.

Sin embargo, esta estructuración todavía titubeante tiene sus límites. Resulta que en ella Cristo no es el fundador de todos los sacramentos; pero este principio tiene aplicaciones dudosas. Por otra parte, algunos ritos no están ni mucho menos en el mismo plano que los otros, dado su uso o su contenido. Así es como Agustín no menciona jamás la unción de los enfermos a la que sin embargo, por aquella misma época, el papa Inocencio I le da el nombre de *sacramentum*[84]. Lo mismo ocurre con el matrimonio que, aunque es *sacramentum para* Agustín y análogo al bautismo y a la ordenación, tiene un estatuto particular: es más bien un estado que una celebración[85]. Finalmente, si la imposición de la mano para la penitencia es considerada a menudo como *sacramentum*, la tendencia habitual no conduce precisamente a llamar con este nombre a la reconciliación o a la penitencia. No se habla del «sacramento de la penitencia». Gregorio Magno utiliza esta expresión, pero no se generalizará hasta el siglo XI.

IV. RASGOS PRINCIPALES DE UNA HERENCIA PASTORAL Y TEOLÓGICA

De este primer recorrido sobre la dogmática sacramental pueden desprenderse tres ejes principales: el tipo de teología sacramental constituído antes del siglo XII, la relación en esta época entre el cristianismo occidental y el cristianismo oriental desde el punto de vista de los sacramentos, y finalmente las primeras intervenciones magisteriales de importancia.

1. Las fuentes de la antigua teología sacramental

1. La doctrina de los sacramentos se constituyó en primer lugar a partir de la *Biblia*. El misterio de Dios es bíblico al mismo tiempo que sacramental; el gesto ritual es la Palabra de Dios que se hace ver y tocar después de haber sido oída y escuchada y que se modula sensiblemente, permaneciendo al mismo tiempo simple y discreta (Tertuliano, Orígenes, Agustín). Celebrar los sacramentos sigue

82. Id., *De bono matrimonii* 24,32: *BA* 2, 79.
83. Pseudo-Dionisio, *Hier. eccl.* II,3,3,60-7 (432c-436b): Gandillac, 269-273.
84. Inocencio I, *Epist. ad Decentium* 11: *DzS* 216: *FC* 875-876.
85. Cf. E. Schmitt, *Le «sacramentum» dans la théologie augustinienne du mariage*: RDC 42 (1992) 197-213.

siendo acoger la Escritura. Esto implica que la Biblia ilumina la interpretación de los ritos y de las prácticas. Bíblicamente hablando, el sacramento es acto de Cristo, gracia de Dios, comunión con Dios Trinidad y perdón del pecado. Al mismo tiempo, como señala Agustín, es memoria de un acontecimiento bíblico: se recibe el efecto del acontecimiento celebrado, se hace memoria de Cristo, de su pasión y de su resurrección.

Este anclaje en la Escritura de la sacramentalidad cristiana significa además que la novedad evangélica de los ritos se percibe en referencia a los sacramentos de la antigua alianza (Justino, Tertuliano, Ambrosio, Agustín). El bautismo realiza lo que anuncia la circuncisión judía, y la eucaristía cumple el don del maná durante el éxodo.

2. La teología sacramental de los primeros siglos cristianos se constituyó igualmente a partir de la *práctica pastoral*, que pasa por el desarrollo litúrgico, por la catequesis (concretamente de tipo mistagógico) y por las tomas de posición en los casos discutidos. Está marcada evidentemente por las preocupaciones de los clérigos, aunque de vez en cuando se percibe algo de la experiencia espiritual de los fieles que reciben los sacramentos y viven de ellos a través de los discursos y de los actos de los ministros. Finalmente, esta pastoral sacramental va muchas veces acompañada de una reflexión teológica que se invoca para apoyar ciertas insistencias o para justificar ciertas desaprobaciones. Son concretamente algunos obispos los que intervienen entonces en los debates, sobre todo en África del norte (Cipriano, Agustín). Pero el reflejo conciliar es inmediato: se intenta elaborar entonces un pensamiento común que a continuación será sometido al papa.

A lo largo de los once primeros siglos cristianos, las cuestiones pastorales fueron evidentemente numerosas. Parece ser que tres de ellas tuvieron una importancia especial para la elaboración de la teología sacramental: la iniciación cristiana, el problema de la reconciliación y de la penitencia, los problemas ligados al sacramento de la ordenación.

3. En la antigüedad y durante la alta Edad Media, la teología sacramental cristiana se organizó finalmente a partir de la *cultura*. Ésta, sin embargo, no se hace notar en los gestos rituales, particularmente en la liturgia bautismal (la sal, los exorcismos, el hecho de volverse hacia Oriente o hacia Occidente, el don simbólico de la leche y de la miel, es decir, de productos sabrosos) y en la liturgia eucarística (el beso de la paz, la oración de epíclesis dirigida al Espíritu Santo, el uso de pan ázimo, sin levadura, en Occidente, en el siglo IX, etc.). Muchos de estos gestos tienen una fuente bíblica y el cristianismo parece haber albergado durante mucho tiempo reservas frente a ciertos ritos religiosos que tenían rasgos paganos (Justino, Tertuliano). La inculturación de los gestos litúrgicos se fue haciendo por tanto lentamente, sobre todo a partir del siglo IX. De todas formas, los sacramentos cristianos no llegaron a integrar ciertos ritos no bíblicos (adivinación, comunicación con los muertos, máscaras) a las que los cristianos de antaño no siempre se mostraron insensibles (Cesáreo de Arles). Y la teología sacramental medieval seguirá siendo extraña a los rituales del judaísmo y del islam.

La inculturación más doctrinal fue sobre todo occidental y se manifestó en tres terrenos. Primeramente, en el vocabulario utilizado para hablar de los sacramentos: *sacramentum, celebrar, misa* (esta palabra, que quiere decir «despedida», designa a partir del siglo VI en Occidente la celebración eucarística en su

conjunto), *confirmación* (término occidental empleado en Occidente a partir del siglo V para designar el rito del aceite después del bautismo). Algunos términos bastante bien recibidos en Oriente, como *liturgia* o *iniciación*, no fueron muy utilizados en Occidente. En segundo lugar, en la manera de pensar: después de la gran época en que dominó la inteligencia de lo invisible a partir de lo visible (Orígenes, Agustín), se vio aparecer en Occidente, desde el siglo VII, otra forma de comprensión de la realidad, más lógica y más dialéctica (Isidoro de Sevilla en el siglo VII y Berengario en el siglo XI). De pronto, la teología sacramental dejó de estar sobre todo en manos de los obispos; los monjes y los profesores fueron entrando poco a poco en escena (Pascasio Radberto, Ratramno, Berengario). Finalmente, se puede constatar una influencia de la cultura sobre la teología sacramental, si se advierte que cierto número de responsables políticos (por ejemplo Constantino, Carlomagno) desempeñaron también una función no sólo en la promoción de los concilios, sino también en sus instancias por lograr la unificación de las prácticas sacramentales.

2. Teología sacramental occidental y oriental

Se suele poner en el año 1054 el momento de separación oficial entre el cristianismo de Oriente y el de Occidente, por motivos teológicos y culturales en los que, por otra parte, intervino poco la teología sacramental. De hecho, es preciso modular esta ruptura. Por ejemplo, con ocasión de la primera cruzada, los maronitas y los armenos se acercaron a los latinos. Sobre todo, en lo que se refiere a la práctica de los sacramentos y a la reflexión sobre ellos, el cristianismo occidental y el oriental tienen más puntos en común y más convergencias que diferencias reales.

Es verdad que hay distancias. Las comunidades cristianas de Oriente estaban en relación inmediata con el Nuevo Testamento en griego, mientras que el Occidente tenía que ir buscando poco a poco en la lengua latina ciertas aproximaciones para traducir las palabras-clave. También puede ocurrir que algunos problemas pastorales hayan tomado en Occidente proporciones que resultan extrañas para Oriente: pensamos particularmente en la readmisión de los cristianos separados. Lo esencial está sin embargo en la diferencia de sensibilidad teológica que se advierte. El Oriente tiene más o menos la impresión de que los Occidentales teorizan demasiado, de que Agustín es genial, pero demasiado inclinado a sistematizar, y que algunas de sus distinciones endurecen la experiencia cristiana, por ejemplo, la que establece entre la objetividad irreversible del sacramento y su efecto salvífico y eclesial. Los Orientales tienen miedo de que la teología occidental se olvide del misterio y minimice las condiciones eclesiales efectivas de la sacramentalidad: el bautismo y la eucaristía son ante todo liturgias, antes de ser objetos teológicos. Evidentemente, el cambio cultural registrado en Occidente a partir del siglo VII, y que llevó a interrogarse sobre el cómo de la presencia eucarística de Cristo, aparece en este contexto como el signo extremo de una dialéctica que va demasiado lejos.

Para ilustrar esta diferencia en la concepción de la teología sacramental, podemos comparar al occidental Agustín con un oriental como Juan Crisóstomo, que es más o menos contemporáneo del obispo de Hipona.

Para los occidentales de hoy, la teología agustiniana en el terreno sacramental es evidentemente más grandiosa. El sacramento es un signo inteligible, accesible a la fe, que debe a Cristo su eficacia radical. Por tanto, en el caso del bautismo o de la ordenación, opera de manera objetiva e irreversible: es portador entonces de un «carácter» que afecta al fiel, a quien pertenece entrar en lo que ha recibido y asimilar el efecto (*virtus*) del sacramento, algo que nunca está adquirido de antemano.

Juan Crisóstomo, por su parte, quiere ser menos especulativo. Sabe muy bien que, incluso «en cosas sensibles, todo es espiritual»[86]. No ignora que la calidad del ministro que comunica el misterio bautismal o eucarístico no cuenta para nada cuando se trata de la realidad del rito[87]. No pierde nunca de vista que algunos ritos eclesiales imponen una marca, un sello, algo que no está muy lejos del «carácter» agustiniano[88]. Pero se ciñe a la liturgia. Su liturgia es ante todo homilía y catequesis.

Por consiguiente, la diferencia es real, pero lo que más cuenta durante estos siglos es la profunda convergencia que reina entre Occidente y Oriente. Para todos los cristianos de aquel tiempo, en todo caso para los que se ocupaban de teología, el misterio-sacramento es un signo comprensible, no un gesto religioso mágico o puramente emocional. La inteligencia del don divino supone la fe y al mismo tiempo alimenta, estructura y orienta a esa fe, para el bien de la Iglesia y para el de las personas. Finalmente, está claro que la práctica ritual, si tiene –como debe tener– un sentido bíblico, encierra dentro de sí una confesión de fe y hasta una teología. Como decía Ireneo de Lión, «la creencia concuerda con la eucaristía, y la eucaristía, a su vez, confirma la creencia»[89].

3. Primeras intervenciones magisteriales en el terreno sacramental

Se trata de intervenciones magisteriales diversas, ya que emanan de los concilios locales o provinciales y del papado y tienen además objetivos bastante variados, impuestos generalmente por las situaciones y las coyunturas. Hemos de añadir a todo esto que se trata casi siempre de intervenciones occidentales, latinas.

1. En primer lugar están los textos que se refieren a lo que podríamos llamar la *objetividad* de los sacramentos, particularmente del bautismo. Se invoca en este caso a la teología agustiniana: la realidad y el valor del sacramento no dependen de la dignidad del ministro. Tales son las afirmaciones del papa Esteban en el año 256[90], las de los concilios de Arles (314), de Nicea (325)[91], de Cartago (348),

86. Juan Crisóstomo, *Hom. in Matth.* 82,4: *PG* 58, 743; *Obras* II, BAC 1956, 624
87. Id., *Hom. in Joh.* 86,4: *PG* 59, 471-474.
88. Id., *Hom. in 2 Cor* 3,7: *PG* 61, 418.
89. Ireneo, *AH* IV,18,5: ed. Rousseau, 464; *TEP* II, 76.
90. *DzS* 110: *FC* 680.
91. *DzS* 123, 127-128.

de Laodicea (entre el 341 y el 381), de los papas Siricio en el 385, Inocencio I en el 401 y el 414, León Magno en el 458, Anastasio II en el 496, Pelagio I en el 559, de Gregorio Magno en el 601[92].

2. En segundo lugar se pueden señalar las intervenciones relativas a ciertos casos difíciles o a ciertas problemáticas en lo que podríamos llamar la *pastoral sacramental*. Por ejemplo, las fórmulas requeridas por parte de los ministros: textos de los papas Gregorio Magno en el 601, Gregorio II en el 726, Gregorio III en el 739, Zacarías en el 746 y en el 748[93]. O bien el problema de los bautismos en casos de urgencia (concilio de Elvira, entre el 300 y el 360)[94] y el de la reconciliación de los moribundos (Inocencio I en el 405; Celestino I en el 428)[95]. Igualmente, el caso muy particular de un bautismo administrado por un judío o un pagano (Nicolás I, en el 866)[96]. Al mismo tiempo, el magisterio recuerda la disciplina en lo que concierne a los ministros (para la confirmación o la extremaunción: Inocencio I en el 416)[97] o defiende el secreto en la celebración de la penitencia (León Magno, en el 459)[98]. En varias ocasiones la autoridad eclesial impuso una profesión de fe a ciertos teólogos que defendían una teología sacramental discutible (por ejemplo, la que se exigió a Berengario de Tours en 1079)[99].

3. Una tercera categoría de intervenciones tiene un alcance más propiamente teológico y, con ocasión de una situación particular, despliega todo un *cuadro de conjunto*. Así, la carta de Inocencio I al obispo Decencio el año 416[100], a propósito de la unción a los enfermos que pertenece al «género de *sacramentum*». O bien, el canon 5 del concilio de Valence, el año 855, que relaciona los sacramentos con la redención de Cristo[101].

92. *DzS* 183, 211 y 214, 320, 356, 445, 478.
93. *DzS* 478, 580, 582, 588, 589.
94. *DzS* 120-121.
95. *DzS* 212, 236: *FC* 795/5.
96. *DzS* 646.
97. *DzS* 215 y 216: *FC* 875-876.
98. *DzS* 323; *FC* 796.
99. *DzS* 700; *FC* 726.
100. *DzS* 215-216; *FC* 875-876.
101. *DzS* 632.

CAPÍTULO II

El testimonio de la Iglesia Antigua: Las instituciones sacramentales

por B. SESBOÜÉ

La economía sacramental que hereda el siglo XII, en el momento en que se elabora una doctrina de los sacramentos, se manifiesta en un cierto número de instituciones sacramentales. Esto entra dentro de la lógica de lo que hemos podido percibir en el capítulo anterior, donde se descubría la noción misma de sacramento y se daba cuenta de las primeras cuestiones doctrinales, relativas especialmente al bautismo, y que los siglos de la edad patrística tuvieron que ir resolviendo. La fe sacramental de la Iglesia tomó una primera conciencia refleja de sí misma en muchos puntos dentro y a partir de una práctica cuya celebración litúrgica constituía un lugar institucional privilegiado, sin ser el único.

En sus determinaciones concretas las instituciones sacramentales están marcadas por la historia y la cultura y son un testimonio de la relación viva y concreta –y por tanto cambiante– de la Iglesia con el mundo. En este sentido van más allá de la norma dogmática. Sin embargo, una historia de los dogmas no puede desinteresarse de ellas, ya que constituyen un lugar doctrinal concreto (al proverbio *lex orandi, lex credendi* se le podría añadir este otro: *lex agendi, lex credendi*) y a través de ellas se expresa y se compromete la convicción de fe de la Iglesia. Por otra parte, sus mismas variaciones manifiestan todo el espacio de libertad del que disfruta la Iglesia en la gestión de los sacramentos recibidos de Jesucristo.

En la época de la Iglesia antigua que hemos considerado no se habla nunca de septenario. Hemos visto hasta qué punto el concepto mismo de sacramento estaba en gestación. Por tanto, no se encuentra una institución sacramental que corresponda a cada uno de los ritos que llamamos sacramento. Por ejemplo, el matrimonio no dio lugar, durante mucho tiempo, a ninguna celebración propiamente cristiana. No obstante, hemos visto cómo surgían muy pronto cuatro instituciones principales de las que aquí es preciso dar cuenta: la del catecumenado y el bautismo; la liturgia eucarística que domina el conjunto del culto cristiano, la institución del ministerio ordenado que está vinculado a la eucaristía pero que va más allá de ella; y finalmente la disciplina penitencial, destinada a conocer evoluciones espectaculares.

I. LA DISCIPLINA DEL CATECUMENADO Y LA CELEBRACIÓN BAUTISMAL

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: *Doctrina duodecim apostolorum (Didaché)*: *SC* 248, 1978; *PApost* 21-98.– HIPÓLITO DE ROMA, *Traditio apostolica*: *SC* 11bis, 1968.– EGERIA, *Peregrinatio*: *SC* 296, 1982; Sígueme, Salamanca 1994– JUAN CRISÓSTOMO, *Octo catecheses baptismales: SC* 50, [3]1985.– ID., *Tres Catecheses baptismales* SC 366, 1990.– TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homiliae catecheticae*: ed. R. TONNEAU, Citè du Vatican 1949.– AGUSTÍN, *De catechizandis rudibus*: ed. J. Combès, *BA* 11, 1949; *OA* XXXIV, 425-534– A. HAMMAN (ed.), *Le baptême d'après les Pères de l'Église: l'initiation chrétienne*, Grasset, Paris 1962 y 1963.– Cf. los autores y los textos citados en p. 32.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. A. JUNGMANN, *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, Cerf, Paris 1962.– J. DANIÉLOU - R. DU CHARLAT, *La Catéchèse aux premiers siècles*, Fayard-Mame, Paris 1968.– A. LAURENTIN - M. DUJARIER, *Catéchuménat, données de l'histoire et perspectives nouvelles*, Centurion, Paris 1969.– M. DUJARIER, *Le Parrainage des adultes aux trois premiers siècles*, Cerf, Paris 1962.– TH. MAERTENS, *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême*, Saint-André 1962.– L. LIGIER, *La Confirmation. Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui*, Beauchesne, Paris 1973.– H. KÜNG, *La Confirmation comme parachèvement du baptême*, en *L'Expérience de l' Esprit. Mélanges Schillebeeckx*, Beauchesne, Paris 1976.– H. BOURGEOIS, *L' Initiation chrétienne et ses sacrements*, Centurion, Paris 1982.– Cf. las Indicaciones bibliográficas de la p. 32.

1. CATEQUESIS Y CATECUMENADO

En su rápida expansión por el mundo mediterráneo, la Iglesia antigua practicaba principalmente el bautismo de adultos. El discurso kerigmático de Pedro (Hch 2,41) motivó el bautismo inmediato de «unas tres mil personas» aquel mismo día. Esta rapidez, ligada a la gracia de los comienzos, no podía mantenerse. En efecto, la celebración del bautismo requiere una preparación que consiste en una conversión a la fe y una conversión de vida, y exige una instrucción de orden moral y de naturaleza doctrinal. Todo esto exigía tiempo y requería una institución adecuada, la institución catecumenal. Podemos conocerla bastante bien a partir de diversos documentos, como la *Tradición apostólica* de Hipólito, el *Tratado del bautismo* de Tertuliano y las diversas catequesis de Cirilo de Jerusalén, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Ambrosio y Agustín. Está ya fijada en sus rasgos esenciales desde comienzos del siglo III; el siglo IV no hace más que desarrollarla. Es posible entonces dar cuenta del itinerario que se le pedía al catecúmeno hasta su bautismo. Aquí presentamos tan sólo una visión global, teniendo en cuenta las variantes de tiempo y de lugar[1].

1. Cf. J. DANIELOU, R. DU CHARLAT, *La Catéchèse aux premiers siècles*, o.c., 44-67.– Para la descripción de los ritos me inspiro igualmente en un estudio hecho bajo mi dirección por uno de mis discípulos (P. Morand-Martell).

El catecumenado comprende dos etapas principales: la preparación lejana y la preparación inmediata. Para la entrada en el catecumenado, «los que se presentan por primera vez» son conducidos por sus padrinos ante los doctores (laicos o clérigos). Los padrinos, cuyo papel institucional está atestiguado desde comienzos del siglo III, tienen que atestiguar la sinceridad de sus motivaciones. Se comprueba entonces si sus condiciones de vida están en conformidad con la moral cristiana y si no ejercen algún oficio contagiado de paganismo[2]. Se convierten entonces en catecúmenos (*catèchoumenoi*) en Oriente, en oyentes (*audientes* o *auditores*) en Occidente. Su formación dura generalmente tres años[3]; se les inicia en la Escritura y reciben una catequesis moral a lo largo de unas reuniones que comprenden una instrucción, unas oraciones y unos ritos comunitarios. Pueden asistir a la liturgia de la palabra de la eucaristía dominical. En el siglo IV algunos se detienen en esta fase, sin dar nunca el paso a la petición del bautismo.

Al final de este primer período, los que deciden hacerse inscribir para la preparación del bautismo que tendrá lugar en la noche pascual, son presentados por sus padrinos al obispo que, por medio de una encuesta, examina si su vida durante el período de preparación remota fue conforme con las exigencias cristianas y comprueba que han demostrado una real conversión: «¿Han vivido honradamente mientras eran catecúmenos? ¿Han honrado a las viudas? ¿Han visitado a los enfermos? ¿Han hecho toda clase de buenas obras?»[4]. Los padrinos garantizan la sinceridad de sus disposiciones ante la comunidad eclesial. El obispo procede entonces a su inscripción en un registro del «patrimonio de Cristo»[5]. Este paso constituye para los catecúmenos un compromiso definitivo: se convierten en «escogidos» (*electi*) en Occidente, o en «los que van a ser iluminados» (*photizômenoi*) en Oriente. La celebración prosigue con la procatequesis pronunciada por el obispo que presenta el sentido de la preparación bautismal[6] e invita a la alegría por este tiempo de desposorios espirituales. Pero se trata también de un tiempo de prueba y de combate espiritual durante cuarenta días de entrenamiento y de ejercicio con ayunos, oración y asistencia asidua a las catequesis. La preparación dura seis semanas en Occidente y ocho semanas en Oriente, es decir, el tiempo de cuaresma, firmemente instituído a partir del siglo IV. Se celebran reuniones todos los días, incluído el domingo, excepto el sábado, y son presididas por el obispo. La formación supone un aspecto catequético, ascético y ritual.

Durante las primeras semanas, la catequesis se refiere a la enseñanza de las Escrituras. Según Egeria, el obispo «empieza por el Génesis y durante aquellos cuarenta días recorre todas las Escrituras, exponiendo primero el sentido literal y luego el sentido espiritual»[7]. Viene luego la catequesis dogmática durante los últimos quince días. Supone una explicación de los artículos del Símbolo de fe. Mencionada ya por Tertuliano, adquiere un lugar esencial en el siglo IV. Comienza el sexto domingo de cuaresma en Oriente, el cuarto domingo en Occiden-

2. *Traditio apostolica* 15-16: *SC* 11bis, 69-75.
3. *Ibid.* 17; *SC* 11bis, 75.
4. *Ibid* 20; *SC* 11bis, 79.
5. JUAN CRISÓSTOMO, *Octo catecheses baptismales* II,1: *SC* 50, 133; EGERIA, *Itinerarium*45,1-4: trad. T. H. MARTÍN-LIMAS, Sígueme, Salamanca 1994, 82-83.
6. Cf. las procatequesis de Cirilo de Jerusalén y de Juan Crisóstomo.
7. EGERIA, *Itinerarium 46,2*: l. c., 83.

te, con la celebración de la «entrega del símbolo» (*redditio symboli*). El obispo entrega solemnemente a los catecúmenos el texto del Credo, que ignoraban hasta entonces, ya que estaba cubierto por la disciplina del secreto (*arcano*). Les pide que se lo aprendan de memoria:

> «Compendiamos en pocos versículos todo el dogma de la fe. Quiero que todos vosotros lo recordéis con esas mismas palabras y que lo recitéis en vuestro interior con todo interés, pero no escribiéndolo en tablillas, sino grabándolo de memoria en vuestro corazón. Y cuando penséis en esto meditándolo, tened cuidado de que en ninguna parte nadie de los catecúmenos escuche lo que se os ha entregado»[8].

Durante las dos semanas siguientes, el obispo comenta el Símbolo «frase por frase, primero el sentido literal y luego el espiritual»[9] (*explanatio symboli*). Luego, el domingo de Ramos, los futuros bautizados «devuelven» el símbolo (*redditio symboli*), recitándolo públicamente ante el obispo, sus padrinos y toda la comunidad. Proclaman de este modo su adhesión a la fe recibida de la Iglesia. La catequesis dogmática termina con la *redditio symboli*. La semana santa está ocupada en los oficios litúrgicos, la preparación espiritual y la penitencia.

Las catequesis mistagógicas, es decir, las que comentan los ritos de la iniciación cristiana, sólo se dan durante la semana pascual, es decir, después de que los neófitos han recibido estos sacramentos. A la razón del secreto parece añadirse un motivo pedagógico: después de haber pasado por la experiencia de los ritos y de la gracia de los sacramentos es cuando los neófitos son capaces de percibir su sentido espiritual:

> «Consciente de que la fe es mayor por lo que se ve que por lo que se oye, he esperado a este momento para, encontrándoos más preparados desde lo que ya habéis experimentado, poder conduciros con más facilidad a este prado del paraíso lleno de luz y fragancia»[10].

Este mismo tiempo de cuaresma es una especie de «retiro», un tiempo fuerte de penitencia y de iniciación en la oración, con la «entrega del Padrenuestro». Desde los primeros tiempos se recomienda un ayuno previo al bautismo, asociándose a él toda la comunidad[11]. Tertuliano exhorta al candidato a multiplicar los actos de penitencia, el ayuno, las vigilias y las oraciones: «Los que van a acceder al bautismo tienen que invocar a Dios mediante fervorosas plegarias, ayunos, poniéndose de rodillas y permaneciendo en vela»[12]. En Roma se exige el ayuno el Viernes y el Sábado santo. Estos ejercicios traducen la sinceridad del arrepentimiento y tienen la finalidad de atraer la misericordia de Dios. El ayuno tiene también un efecto de exorcismo. En efecto, se piensa que el demonio intenta asaltar hasta el último momento al catecúmeno para apartarlo del bautismo. Finalmente, el catecúmeno se ve ayudado en su preparación por toda una serie de exorcismos: durante ciertas celebraciones en que la comunidad reza con ellos, algunos cléri-

8. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catecheses bapismales* 5,12: *PF*,91-92; trad. C. ELORRIAGA, *San Cirilo de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1991, 136
9. EGERIA, *Itinerarium* 46,3: l. c., 83.
10. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catecheses mystagogicae* 1,1: *SC* 126bis, 83-85; trad. C. ELORRIAGA, 496.
11. *Didaché* 7,4: *SC* 248, 173
12. TERTULIANO, *De baptismo* 20,1: *SC* 35, 94.

gos o laicos capacitados para este menester pronuncian sobre los catecúmenos una oración de exorcismo imponiéndoles las manos. Los exorcismos tienen lugar todos los días en el siglo III, y tan sólo el domingo en el siglo IV. Estos ritos pretenden derrotar al demonio y purificar al catecúmeno antes de que reciba al Señor.

Esta pedagogía catecumenal es muy rica en enseñanzas doctrinales sobre la iniciación cristiana. Su seriedad y su duración recuerdan ante todo que es preciso pensar en una doctrina del bautismo en función del bautismo del adulto o del niño en situación de poder confesar personalmente su fe. Ya hemos visto cómo la Iglesia se situaba respecto al bautismo de los niños[13]. Pero la legitimidad de éste debe comprenderse por analogía y en referencia a los bautismos de los «confesantes». Por otro lado, esta preparación subraya el vínculo complejo que existe entre la fe y el bautismo: el bautismo es el sacramento que da la fe, pero no puede recibirse más que presuponiendo la conversión a la fe. Pues bien, esto no puede hacerse más que en el correr de los días, manifestándose en actos su seriedad. Vemos además el lugar central que ocupa el Símbolo de la fe en la enseñanza catecumenal: volveremos a encontrarlo en la misma celebración. Es que por el bautismo los acontecimientos que se confiesan en el Credo se convierten en acontecimientos para el neófito[14]. El bautismo supone además el perdón de los pecados: este aspecto está muy presente en la preparación bautismal, con todo su cortejo de exorcismos y de imposición de manos. Finalmente, el catecúmeno se va integrando progresivamente en el cuerpo de la Iglesia según una pedagogía muy concreta en la que los padrinos juegan un papel importante.

2. Los ritos de la iniciación cristiana

La liturgia del bautismo en la antigüedad cristiana es una liturgia solemne que despliega numerosos ritos y comprende el bautismo propiamente dicho, la crismación y el acceso a la eucaristía. Estos ritos tienen lugar durante la noche de Pascua, a fin de poner de relieve su vinculación con el misterio pascual de Cristo. En Jerusalén, Cirilo subraya que los acontecimientos que menciona tuvieron lugar en los lugares mismos donde pronuncia sus catequesis.

Los ritos preparatorios

Antes del propio bautismo se desarrollan unos ritos preparatorios. El primero es el del *effeta*. Tiene lugar la mañana del Sábado santo. El obispo reza sobre cada uno de los catecúmenos, le sopla en la cara y traza en su frente, en sus oídos y en sus narices la señal de la cruz. Este rito, que reproduce el gesto de Jesús, significa la apertura de los sentidos a la Palabra de Dios[15].

El segundo rito es el de la renuncia al demonio y la adhesión a Cristo: se practica en todas las Iglesias. Juan Crisóstomo muestra a los catecúmenos vestidos con una túnica, de rodillas, con las manos levantadas al cielo, actitud que traduce

13. Cf. *supra*, 33-34.
14. Sobre la relación entre el Símbolo de fe y el bautismo, cf. t. I, 69ss.
15. *Traditio apostolica* 20: *SC* 11bis, 79-81.

la cautividad de la que van a ser liberados. Preguntados por el sacerdote, cada uno se compromete a renunciar a Satanás y luego a seguir radicalmente a Cristo:

> «El sacerdote os hace decir: "Renuncio a ti, Satanás, a tus fastos, a tu servicio y a tus obras". Tan sólo unas palabras. Pero su poder es grande [...] (El sacerdote) os hace decir de nuevo: "¡Me adhiero a ti, Cristo!" [...] De ti no ha recibido más que tus palabras y él te confía un gran tesoro de realidades»[16].

En Jerusalén, el catecúmeno extiende la mano y renuncia a Satanás volviéndose hacia el Occidente, «lugar donde se extienden las tinieblas », y luego hacia el Oriente, «la región de la luz», para adherirse a Cristo. La adhesión va seguida de una profesión de fe trinitaria: «Entonces se te mandó que dijeras: "Creo en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo, y en un único bautismo de conversión"»[17].

Los ritos siguientes tienen lugar durante el bautismo. La entrada en el interior del bautisterio simboliza la entrada en la Iglesia y el retorno al paraíso perdido por el pecado del primer Adán. El catecúmeno se despoja entonces de sus vestidos –en Antioquía les despoja de ellos el sacerdote–, gesto que simboliza el despojo del hombre viejo y la vuelta a la desnudez original perdida[18]. Luego se unge con óleo todo el cuerpo con un aceite que ha sido exorcizado previamente por el obispo. La *Tradición apostólica* de Hipólito de Roma menciona por primera vez la existencia de dos clases de aceite, llamado uno óleo de exorcismo, que ha sido objeto de una oración de exorcismo, y el otro óleo de acción de gracias, bendecido por el obispo[19]. Juan Crisóstomo menciona igualmente una unción con óleo que se hace sobre todo el cuerpo, con un «óleo espiritual»[20].

La celebración del bautismo

El bautismo va precedido por la bendición del agua, primer rito que menciona la *Tradición apostólica*: «En el momento de cantar el gallo se rezará primero sobre el agua, bien sea el agua que mana de la fuente o bien la que cae de arriba»[21]. En el siglo IV el bautismo se administra en una piscina bautismal. El futuro bautizado, con el cuerpo impregnado por la unción que acaba de recibir, desciende a a la piscina. Las pinturas primitivas nos muestran que el agua les llega hasta las rodillas. El obispo –o el sacerdote–, poniendo las manos sobre su cabeza, le interroga sucesivamente por su fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, recitando así un Símbolo de fe[22]; después de cada respuesta, lo sumerge en el agua. Lo mismo se practica en África, en Roma y en Jerusalén. En Antioquía, se habla de la fórmula trinitaria pronunciada por el sacerdote:

> «He aquí cómo se administra el bautismo: cuando el sacerdote pronuncia sobre el interesado: "Fulano de tal es bautizado en el nombre del Padre, del Hijo y del

16. JUAN CRISÓSTOMO, *Octo catecheses baptismales* II,20-21: *SC* 50, 145.
17. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catecheses mystagogicae* 1,4 y 9: *SC* 126bis, 89 y 99; trad. C. Elorriaga, 498 y 502s.
18. *Ibid*, 2,2: *SC* 126bis, 105-107; trad. C. Elorriaga, 505.
19. *Traditio apostolica* 21: *SC* 11bis, 83..
20. JUAN CRISÓSTOMO, *Octo catecheses bapismales* II,24: *SC* 50, 147.
21. *Traditio apostolica*, 21: *SC* 11bis, 81.
22. Cf. t. I, 72-73.

Espíritu Santo", le sumerge por tres veces la cabeza en el agua y se la levanta, disponiendo al sujeto con este rito misterioso a recibir la visita del Espíritu Santo»[23].

Al salir de la piscina, se reviste al neófito con un vestido blanco que habrá de llevar hasta la semana de Pascua. El vestido blanco simboliza al hombre nuevo: «Una vez que te despojaste de tus viejas vestiduras, dice Cirilo, y te pusiste las que están espiritualmente limpias, debes estar siempre vestido con éstas»[24].

Los ritos postbautismales: la crismación

Los neófitos reciben entonces una nueva unción con óleo consagrado, una signación y, además, en Occidente una imposición de manos. Pero estos ritos se combinan de manera distinta en Oriente y en Occidente.

En Occidente, en Cartago, el obispo unge a los neófitos con el óleo santo por todo el cuerpo. Es un rito de consagración sacerdotal en relación con la consagración de los sacerdotes y de los profetas en el Antiguo Testamento. Luego el obispo invoca sobre cada uno de ellos al Espíritu Santo, imponiéndoles las manos[25]. Según la *Tradición apostólica*, el rito de unción se desdobla. Al salir del agua, los neófitos reciben una primera unción con un óleo de acción de gracias por un sacerdote: «Cuando haya subido, será ungido por el sacerdote con el óleo de acción de gracias con estas palabras: "Yo te unjo con el óleo santo en nombre de Jesucristo"»[26]. Luego, vuelven a vestirse y entran en la iglesia. El obispo les confiere entonces la imposición de manos invocando al Espíritu Santo: «Señor Dios, que los has hecho dignos de obtener el perdón de los pecados por el baño de la regeneración, hazlos dignos de llenarse del Espíritu Santo y envía sobre ellos la gracia, para que te sirvan según tu voluntad»[27]. Luego les unge de nuevo derramando sobre su cabeza un óleo de acción de gracias. Esta segunda unción es consecratoria y hace referencia a las del Antiguo Testamento. Finalmente los signa en la frente. Entonces se les confiere el don del Espíritu Santo mediante la imposición de manos.

En Oriente, en Jerusalén, el neófito, después de vestirse de nuevo, recibe una crismación con aceite perfumado. Este aceite ha sido consagrado anteriormente por medio de una epíclesis pronunciada por el obispo. Este rito lleva consigo la comunicación del Espíritu Santo que vivifica y santifica el alma. La crismación, hecha en la frente, en los oídos, en las narices y en el pecho, indica la apertura espiritual de los sentidos a los dones de Dios y la fuerza para combatir al adversario[28].

Antioquía presenta una gran originalidad en el orden de los ritos: la unción es anterior al bautismo y se lleva a cabo en dos etapas con un «óleo de unción espiritual» o crisma espiritual. Después de la renuncia y de la adhesión a Cristo, el Viernes santo, se hace en la frente una primera unción con el crisma, bajo la for-

23. JUAN CRISÓSTOMO, *Octo catecheses baptismales* II,26: *SC* 50, 147.
24. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catecheses mystagogicae* 4,8: *SC* 126bis, 143; trad. C. Elorriaga, 523
25. TERTULIANO, *De baptismo* 7 y 8: *SC* 35, 76.
26. *Traditio apostolica* 21: *SC* 11bis, 87.
27. *Ibid*, 21: *SC* 11bis, 87.
28 CIRILO DE JERUSALÉN, *Catecheses mystagogicae* 3,3 y 4: *SC* 126bis, 125-127; trad. C. Elorriaga, 514.

ma de una señal de la cruz, en nombre de la Trinidad. La unción expresa la pertenencia a Cristo. Luego, en la noche de Pascua inmediatamente antes del bautismo, el catecúmeno es ungido de nuevo, esta vez por todo el cuerpo, con este óleo espiritual. Esta unción recuerda la que se lleva a cabo en los luchadores que entraban en la arena para combatir. Tiene el efecto de fortificar y se relaciona con el don del Espíritu Santo. A continuación el catecúmeno es sumergido en el agua. La unción produce su efecto al contacto con las aguas bautismales con las que parece estar vinculada: «Él os hace bajar a los ríos sagrados [...]. En ese momento es cuando, por las palabras del sacerdote y por su mano, tiene lugar el descenso del Espíritu Santo y es un hombre distinto el que se levanta»[29].

Convertidos en miembros de la Iglesia por el bautismo, los neófitos son acogidos por la asamblea como hermanos: «Todos los asistentes los abrazan, les saludan, les dan un beso, se congratulan con ellos y comparten su alegría, porque los que habían sido hasta entonces esclavos y cautivos han pasado a ser en un instante hombres libres»[30]. Reciben por primera vez el beso de la paz. Recitan el *Padrenuestro* con toda la comunidad. Por eso Cirilo de Jerusalén lo va comentando frase por frase durante la semana de Pascua[31]. Viene a continuación la celebración de la eucaristía, en la que comulgan los neófitos. En el siglo III se les da a beber también una copa llena de leche y miel[32].

De la crismación al «sacramento» de la confirmación

Como hemos visto, la crismación y/o la imposición de manos sigue inmediatamente al bautismo. Entran aquí en juego dos problemas doctrinales. En primer lugar, ¿a qué rito hay que atribuir el don del Espíritu? El simbolismo bautismal es ante todo el del perdón de los pecados y el del nuevo nacimiento a la vida, por medio de la entrada en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo. El simbolismo de la crismación y el de la imposición de manos (con su epíclesis) están fuertemente vinculados al misterio del Espíritu que desciende sobre Jesús en su bautismo y sobre la comunidad en Pentecostés. Una interpretación selectiva puede apoyarse en un texto importante de Tertuliano: «Luego se nos imponen las manos invocando e invitando al Espíritu Santo por una bendición»[33]. El bautismo no obraría más que el perdón de los pecados; el don del Espíritu sería obra de la confirmación. Pero aquí sería anacrónico establecer una dicotomía entre los diferentes ritos. El rito de crismación y/o el de la imposición de manos pertenece a un conjunto que quedaría incompleto sin él. El agua bautismal es ya el objeto de una epíclesis. El mismo Tertuliano conoce el vínculo del bautismo con toda la Trinidad y sabe que el perdón de los pecados es también un don del Espíritu[34]. Los dos ritos realizan ese don *in solidum,* completándolo y acabándolo el segundo. Su unidad y su distinción están en la misma relación que las del misterio pascual y el don de Pentecostés.

29. JUAN CRISÓSTOMO, *Octo catecheses baptismales* II,22-23 y 25: *SC* 50, 145-147.
30. *Ibid.* II,27: *SC* 50, 148.
31. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catecheses mystagogicae* 5, 11-18: *SC* 126bis, 161-169.
32. *Traditio apostolica* 23: *SC* 11bis, 93.
33. TERTULIANO, *De baptismo* 8,1: *SC* 35, 76.
34. Cf. F. REFOULÉ, en *SC* 35, 75, n.1.(35) Cf. H. KÜNG, *L'Expérience de l'Esprit*, 119-124.

Esto nos lleva al segundo problema: el de la unidad de un solo sacramento o la dualidad de dos sacramentos. La evolución de las prácticas litúrgicas fue en este caso decisiva. Como crecía el número de bautizados y las celebraciones se desarrollaban en lugares cada vez más distantes del centro, los obispos no podían estar ya presentes para la celebración de la mayor parte de los bautismos. El Oriente prefirió confiar la totalidad de la liturgia, incluso la unción final, a los sacerdotes (que habían de utilizar un óleo consagrado por el obispo); el Occidente no confió a los sacerdotes más que el bautismo y mantuvo el signo de la presencia personal del obispo para el último rito. Esta decisión motivó su separación en el tiempo respecto al rito bautismal, del que hasta entonces había sido la conclusión litúrgica. Es en este momento cuando el término de «confirmación» sustituyó en Occidente al de «crismación», a fin de mantener su referencia al bautismo. La separación en el tiempo fue aumentando cada vez más: la confirmación no se administraba ya a los recién nacidos, lo cual condujo al Occidente a una teología de este sacramento referida a esta situación, mientras que el Oriente mantuvo la tradición de una iniciación cristiana completa en su conjunto[35].

II. LA CELEBRACIÓN DE LOS MISTERIOS: LA EUCARISTÍA

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: JUSTINO, *I Apología*, cap.65-67: *PApol*, 256-259.– IRENEO DE LIÓN, *CH* IV,18,5 y V,2,2-3; ed. ROUSSEAU, Cerf, Paris 1984. – ORÍGENES, *Comment. in Matthaeum;* ed. R. GIROD, *SC* 162: X,25 (p.262-265); XI,14 (p. 336-347).– GREGORIO DE NISA, *Catechesis fidei* 37; *PF 1978, 95-99.* – *Constitutiones apostolicae* ed. M. METZGER, *SC* 320, 329, 336, 1985-1987, o Cerf, Paris 1992.– H. LANG, *S. Aurelii Augustini textus eucharistici selecti*, P. Hanstein, Köln 1933.– A. HAMMAN (ed.), *L'Eucharistie dans l'antiquité chrétienne*, *PF*, DDB, Paris 1981.– J. SOLANO (ed.), *Textos eucarísticos primitivos,* BAC, Madrid 1952-1954, 2 vols.–Cf. *supra*, 48.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: A. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale,* Desclée, Paris 1968.– A. HÄNGGI - I. PAHL (eds.), *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti,* Ed. Univers., Fribourg 1968.– J. A. JUNGMANN, *La Grand Prière eucharistique*, Cerf, Paris 1955.– *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Semaine liturgique de l'Institut saint Serge, Cerf, Paris 1970, 2 vols.– L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, Paris [2]1990.– R. JOHANNY (ed.), *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Beauchesne, Paris 1976.– J. REUMANN, *The Supper of the Lord. The New Testament, Ecumenical Dialogues*, Fortress Press, Philadelphia 1985.– H. MOLL, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung von Neuen Testament bis Irenäus von Lyon*, Hanstein, Köln/Bonn 1975.– A. V. STRÖM, G. KRETSCHMAR et alii, art. *Abendmahl* y *Abendmahlfeier*, en *TRE* 1 (1977) 43-428. – C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa; prospettiva teologica sull'eucaristia a partire della «lex orandi»*, Morcelliana, Brescia 1989.– R. CABIÉ, *L'Eucharistie*, en *L'Église en prière*, vol. 2, Desclée, Paris [2]1983.– ID., *Histoire de la Messe*, Desclée 1990.– H. LEGRAND, *La présidence de l'Eucharistie selon l'Église ancienne*: *Spiritus* 69 (1977) 409-431.

35. Cf. H. KÜNG, *L'Expérience de l'Esprit*, 119-124.

La eucaristía es la celebración principal de los cristianos. No solamente el testimonio evangélico sobre ella es el más claro gracias a las perícopas evangélicas de su institución, sino que este relato fue recogido por Pablo (1 Cor 11, 23-25) y la Iglesia primitiva practicó corrientemente la «fracción del pan», según el testimonio de los Hechos de los apóstoles. Vamos a seguir a continuación la celebración principal de la comunidad cristiana a lo largo de dos vías paralelas, que son otros tantos testimonios firmes de la fe eucarística de la Iglesia: la vía de la liturgia propiamente dicha y la vía de la práctica comunitaria.

1. Las liturgias antiguas de la Eucaristía

Los testimonios más antiguos muestran que las primeras liturgias de la eucaristía hunden sus raíces en la liturgia judía. Las liturgia de la sinagoga y de la mesa recogían un gran número de plegarias de bendición (*berakoth*). Pues bien, pueden señalarse correspondencias bastante estrechas entre la plegaria judía de acción de gracias después de las comidas, llamada *Birkat ha-Mazon* y fechada generalmente en el año 100 a. C. y la plegaria eucarística de la *Didaché*. La *Birkat ha-Mazon* tiene tres tiempos: una alabanza dirigida al Dios creador que alimenta al mundo entero, una acción de gracias por los beneficios de la salvación y una súplica por Jerusalén, acabando todo ello con una vuelta breve a la bendición[36]. Esta composición en tres partes supone entonces la serie: alabanza - acción de gracias - petición de súplica. Se impone una comparación con la larga secuencia sobre la eucaristía, de interpretación por otro lado bastante delicada, presente en la *Didaché*:

> «9.1. Respecto a la acción de gracias (*eucharistia*), daréis gracias de esta manera: Primeramente sobre el cáliz: "Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa viña de David tu siervo, la que nos diste a conocer por medio de Jesús, tu siervo. A ti sea la gloria por los siglos".
>
> Luego, sobre el fragmento [de pan]: "Te damos gracias. Padre nuestro, por la vida y el conocimiento que nos manifestaste por medio de Jesús, tu siervo. A ti sea la gloria por los siglos".
>
> Como este fragmento [el pan partido] estaba disperso sobre los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino. Porque tuya es la gloria y el poder por Jesucristo eternamente.
>
> [...]
>
> 10,1. Después de saciaros, daréis gracias así: "Te damos gracias, Padre santo, por tu santo Nombre, que hiciste morar en nuestros corazones, y por el conocimiento y la fe y la inmortalidad que nos diste a conocer por medio de Jesús, tu siervo. A ti sea la gloria por los siglos.
>
> Tú, Señor omnipotente, creaste todas las cosas por causa de tu nombre y diste a los hombres comida y bebida para su disfrute. Mas a nosotros nos hiciste gracia de comida y bebida espiritual y de vida eterna por tu siervo. Ante todo, te damos gracias porque eres poderoso. A ti sea la gloria por los siglos.

36. Cf. T.-J. Talley, *De la «berakah» à l'eucharistie. Une question à réexaminer*: La Maison-Dieu 125 (1976) 11-39, corrigiendo y completando a J. P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la «bénèdiction» juive et de l' «eucharistie» chrétienne*: RB 65 (1958) 371-399.

Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, para librarla de todo mal y hacerla perfecta en tu amor, y reúnela de los cuatro vientos, santificada, en el reino tuyo que has preparado. Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos".

10.6. Venga la gracia y pase este mundo. Hosanna al Dios de David. El que sea santo, que se acerque»[37].

En este texto tan complejo se designan como eucaristías dos plegarias sucesivas. El comentarista más reciente. K. Niederwimmer, opina que se trata de la secuencia de un ágape y de una eucaristía: el versículo 10,6 es una fórmula de invitación a la comunión eucarística. La cena sacramental del Señor debe situarse por consiguiente a partir del capítulo 10. Por tanto, la cena que acaba en 10,1 no es una eucaristía en sentido propio, sino un ágape de la comunidad. La oración de 10,2-6 introduce en la liturgia eucarística. La secuencia litúrgica sería por tanto la siguiente: 1) ágape de la comunidad, introducido por una corta bendición sobre el vino y el pan; 2) una vez saciados los participantes, oración de acción de gracias inspirada en los modelos judíos, que introducía inmediatamente en la cena del Señor; 3) invitación a la comunión[38].

Esta segunda oración muestra cómo se utilizó la bendición judía para una eucaristía cristiana según un proceso de trasposición lúcida. De antemano, la bendición ha dejado totalmente su lugar a la acción de gracias. Dios Padre sigue siendo el creador y el que da el alimento; pero el motivo primero de la acción de gracias es Jesús, por el que se nos ha concedido un «comida y bebida espiritual y de vida eterna»; la acción de gracias por los dones del alimento físico se ha convertido en un memorial; la súplica por Jerusalén ha pasado a ser una plegaria por la Iglesia. Finalmente, la bendición para concluir se ha convertido en una doxología. Por tanto, no se puede identificar la bendición con la acción de gracias, ya que el paso de la una a la otra es también un paso consciente al vocabulario sacrificial. Remite a a la *zebah Todah*, sacrificio de acción de gracias y de comunión en el que se compartía la comida. «De esta manera llegaron a combinarse las nociones de banquete y de sacrificio»[39]. Aunque el vocabulario cristiano vaciló algún tiempo entre *eulogia* y *eucharistia* para designar la celebración, el término de eucaristía corresponde a su plena identidad cristiana. La trilogía alabanza-acción de gracias-súplica, que terminaba con una bendición, se ha trasformado en una nueva trilogía: acción de gracias-memorial-súplica, terminando con una doxología. Éstos son los primeros elementos de la plegaria eucarística: acción de gracias al Padre por habernos enviado a su Hijo Jesús que nos ha dado el alimento de la eternidad.

La *Didaché* es también un testimonio de la celebración dominical, a la que se dio un carácter sacrificial:

«Reunidos cada día del Señor, romped el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro [...] Porque éste es el sacrificio del que dijo el Señor: «En todo lugar y en todo tiempo se me ofrece un sacrificio puro, porque yo soy rey grande, dice el Señor, y mi Nombre es admirable entre las naciones»[40].

37. *Didaché* 9,1-10,3: *SC* 248, 175-181; *PApost* 86-88.
38. Cf. K. NIEDERWIMMER, *Die Didaché*, Vandenkoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, 173-209.
39. Cf. J.-T. TALLEY, *art. cit.*, 27-28.
40. *Didaché* 14,1-3: *SC* 248, 193; *PApost* 91.

Sobre el fundamento de este origen se reconoce generalmente que se fueron desarrollando a lo largo de los cinco primeros siglos cuatro tipos de plegaria eucarística[41]:

1. El tipo sirio oriental, atestiguado en la plegaria de Addai y de Mari, «la composición eucarística más antigua que está a nuestro alcance»[42] y que permite captar en estado arcaico la yuxtaposición de las bendiciones de las comidas y bendiciones sinagogales. Es muy parecida a la de la *Didaché* y, como ella, no comprende, al menos en el estado en que ha llegado hasta nosotros, ningún relato de institución[43].

2. El tipo sirio occidental está atestiguado en la *Tradición apostólica* de Hipólito a comienzos del siglo III:

> «Que los diáconos traigan al obispo la oblación y que él, imponiendo las manos sobre ella con todo el presbiterio, diga dando gracias: "El Señor esté con vosotros".
> Y que todos digan: –"Y con tu espíritu".
> – "Levantad vuestros corazones".
> – "Los tenemos levantados al Señor"
> – "Demos gracias al Señor"
> – "Es digno y justo"
> Y que continúe así: "Te damos gracias, oh Dios, por tu Hijo amado Jesucristo, a quien nos has envido en estos últimos tiempos (como) salvador, redentor y mensajero de tu designio, a él que es tu Verbo inseparable por el que lo has creado todo y que, por tu beneplácito, enviaste desde el cielo al seno de una virgen y que, habiendo sido concebido, se encarnó y se manifestó como Hijo tuyo, nacido del Espíritu Santo y de la Virgen. Fue él el que, cumpliendo tu voluntad y adquiriendo para ti un pueblo santo, extendió las manos mientras sufría por librar del sufrimiento a los que confían en ti.
>
> Mientras él se entregaba al sufrimiento voluntario, para destruir la muerte y romper las cadenas del diablo, pisotear el infierno, llevar a los justos a la luz, fijar la regla y manifestar la resurrección, tomó pan, te dio gracias y dijo: "Tomad, comed, esto es mi cuerpo que se rompe por vosotros". Lo mismo el cáliz diciendo: "Esta es mi sangre que se ha derramado por vosotros. Cuando hagáis esto, hacedlo en memoria mía".
>
> Así pues, recordando su muerte y su resurrección, te ofrecemos este pan y este cáliz, dándote gracias porque nos has juzgado dignos de mantenernos ante ti y de servirte como sacerdotes.
>
> Y te pedimos que envíes tu Espíritu Santo sobre la oblación de la santa Iglesia. Reuniéndo(los), da a todos los que participan de sus santos (misterios) (participar en ellos) para que se llenen del Espíritu Santo, a fin de que te alabemos y glorifiquemos por tu Hijo Jesucristo en la santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos. Amén"»[44].

Esta plegaria, aunque no se corresponde verbalmente con la de Addai y de Mari, está muy cerca de ella en su estructura y sigue estando marcada por la herencia judía de las oraciones para bendecir la mesa. Muy cristológica, tiene una

41. Cf. L. BOUYER, *o.c.*, 137ss.
42. *Ibid*, 147.
43. Texto establecido por B. Botte, cf. L. BOUYER, *ibid.*, 148-149.
44. *Traditio apostolica* 4: *SC* 11bis, 47-53.

estructura trinitaria: da gracias al Padre por el acontecimiento de Jesús; menciona la encarnación, la pasión, la institución (que quizás estaba ausente de la plegaria de Addai) y la anámnesis; hace mención del Espíritu en una «epíclesis» (de cuyo carácter primitivo y sentido exacto discuten los autores)[45], ligada a la súplica por la Iglesia. Tiene una doxología, pero todavía no figura en ella el *Sanctus*.

Este tipo de liturgia conoció toda una serie de desarrollos, ligados a la elaboración del dogma trinitario, y desembocó en las anáforas de las *Constituciones apostólicas*[46] y en las grandes liturgias orientales de san Basilio y de san Juan Crisóstomo. De esta familia se deriva igualmente la liturgia descrita por Cirilo de Jerusalén[47], que precedió a la liturgia llamada de Santiago en esta ciudad.

A estos dos tipos se añaden el tipo alejandrino (liturgias de san Marcos y de san Cirilo) y finalmente el tipo romano, que tiene numerosas semejanzas con el anterior y que dio origen al canon romano.

Con algunas variantes de interés, estas liturgias se estructuran según el esquema trinitario: acción de gracias al Padre (generalmente como prefacio y como conclusión en el *Sanctus* (*trisagion*); memorial del Hijo (palabras de la institución y anámnesis de su vida, muerte y resurrección); invocación del Espíritu (*epíclesis* sobre los dones y sobre la asamblea) y finalmente intercesión por la Iglesia. La doxología conclusiva es igualmente trinitaria. Es llamativa la analogía con la estructuración de los símbolos de fe[48]. La única variante de importancia se refiere a la del canon romano: lo que constituye de manera relativamente implícita su epíclesis se sitúa antes del relato de la institución y no después, como en Oriente. Esta diferencia entre Oriente y Occidente está en el origen de un debate: ¿es la epíclesis (Oriente) o más bien las palabras de la consagración (Occidente) lo que constituye el momento de la trasformación de las ofrendas?

2. Los testimonios de la práctica eucarística

Ignacio de Antioquía se hace en sus *Cartas* el apóstol de la unidad de la Iglesia. Pues bien, el lugar de expresión prioritaria de esta unidad es la eucaristía. No debe haber más que una sola eucaristía, lo mismo que no hay más que un solo Cristo:

> «Poned, pues, todo ahínco en usar de una sola Eucaristía; porque una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo y un solo cáliz (*potèrion*) para unirnos con su sangre; un solo altar (*thysiastèrion*), así como no hay más que un solo obispo, juntamente con el colegio de ancianos y con los diáconos»[49].

Este texto recapitula todos los aspectos de la eucaristía que se ven confirmados en otros pasajes de sus *Cartas*: la eucaristía es la celebración (la palabra «sa-

45. Cf. L. Bouter, *o. c.*, 170-176.
46. *Constitutiones apostolicae* VIII,12,4 - 15,11; cf. M. Metzger, *La Didascalie et les Constitutions apostoliques*, en *L' Eucharistie des premiers chrétiens*, o.c., 187-210.
47. Cirilo de Jerusalén, *Catecheses mystagogicae* 5: *SC* 126bis, 147-175; C. Elorriaga, 525-537.
48. Cf. t. I, 82-83.
49. *Ad Philadelphos* 4: *SC* 10bis, 143-145; *PApost* 483.

cramento» sería aquí anacrónica) de la «carne» y de la sangre de Cristo, carne única que establece la unidad de la comunidad reunida en torno a su obispo, con su presbiterio y sus diáconos. Por eso no tiene que haber más que una sola celebración. Se utiliza con claridad el vocabulario sacrificial: el cáliz une a los fieles en la sangre de Cristo; la mesa sobre la que se celebra es un altar. La mención de este único altar aparece con frecuencia y designa algo más que la mesa de las ofrendas: es el pueblo reunido en torno a la única eucaristía[50]. Todo esto está formando parte del símbolo de la unidad. Esta doctrina supone, contra los gnósticos, que «la Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la misma que padeció por nuestros pecados, la misma que, por su bondad, resucitó el Padre»[51]; o también: «El pan de Dios quiero, que es la carne de Jesucristo, del linaje de David; su sangre quiero por bebida, que es amor incorruptible»[52]. Por eso, el pan eucaristico es «medicina de inmortalidad (*pharmakon athanasias*), antídoto contra la muerte y alimento para vivir por siempre en Jesucristo»[53]. Finalmente, sabemos cómo Ignacio quiere unir el propio sacrificio de su vida con la eucaristía, ya que describe su martirio con un lenguaje eucarístico: «Trigo soy de Dios, y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de Cristo»[54].

A mediados del siglo II Justino presenta de este modo la celebración de la eucaristía, que viene en su relato después de la del bautismo:

> «Luego, al que preside a los hermanos, se le ofrece pan y un vaso de agua y vino, y tomándolos él tributa alabanzas y gloria al Padre del universo por el nombre de su Hijo y por el Espíritu Santo, y pronuncia una larga acción de gracias, por habernos concedido esos dones que de él nos vienen. Y cuando el presidente ha terminado las oraciones y la acción de gracias, todo el pueblo presente aclama diciendo: *Amén*. [...]. Y una vez que el presidente ha dado gracias (*eucharistia*) y aclamado todo el pueblo, los que entre nosotros se llaman «ministros» o diáconos dan a cada uno de los asistentes parte del pan y del vino y del agua sobre que se dijo la acción de gracias y lo llevan a los ausentes.
>
> Y este alimento se llama entre nosotros "Eucaristía", de la que a nadie es lícito participar, sino al que cree ser verdaderas nuestras enseñanzas y se ha lavado en el baño que da la remisión de los pecados y la regeneración, y vive conforme a lo que Cristo nos enseñó. Porque no tomamos estas cosas como pan común ni bebida ordinaria, sino que, a la manera que Jesucristo, nuestro Salvador, hecho carne por virtud del Verbo de Dios, tuvo carne y sangre por nuestra salvación, así se nos ha enseñado que por virtud de la oración al Verbo que de Dios procede, el alimento sobre el que fue dicha la acción de gracias –alimento de que, por transformación, se nutren nuestra sangre y nuestras carnes– es la carne y la sangre de aquel mismo Jesús encarnado» (*sigue la cita de las perícopas evangélicas de la institución*)[55].

En este texto se describe una plegaria eucarística que tiene una estructura trinitaria; está constituída por una larga acción de gracias por los dones de Dios, que se deja en gran parte a la iniciativa del presidente; comprende las palabras de

50. *Ad Magnesios* 7,2; *AdTrallianos* 7,2: *SC* 10bis, 101 y 107; *PApost* 463 y 470.
51. *Ad Smirniotas* 7,1: *SC* 10bis, 161; *PApost* 492.
52. *Ad Romanos* 7,3: *SC* 10bis, 137; *PApost* 479.
53. *Ad Ephesios* 20,2: *SC* 10bis, 91; *PApost* 459.
54. *Ad Romanos* 4,1: *SC* 10bis, 131; *PApost* 477.
55. JUSTINO, *I Apologia* 65,3 - 66, 2; *PApol* 257.

institución de Jesús sobre el pan y el vino que están presentes (en la copa está el vino mezclado con agua, según acostumbraban los antiguos) y que se convertirán en alimento y bebida de toda la asamblea. Este pan y este vino no son un alimento y una bebida ordinarios, ya que han sido objeto de una plegaria sacada de las palabras mismas de Jesús. El alimento se «ha convertido» en eucaristía mediante un «cambio» misterioso, que se compara con el acto mismo de la encarnación: «Lo mismo que el Logos asegura la unión de la divinidad y de la humanidad en Cristo, también la oración de la consagración asegura una unión análoga en los elementos «eucaristizados»[56]: este alimento «es la carne y la sangre de aquel mismo Jesús encarnado». Nos alimenta por asimilación. Justino, que se contenta con describir la liturgia para la comprensión de sus interlocutores paganos, no menciona aquí el carácter sacrificial de la eucaristía, pero lo hace en otros lugares, cuando afirma que la eucaristía es el memorial (*anamnèsis*) de la pasión de Jesús, al mismo tiempo que una acción de gracias y que, según Malaquías 1,11, es «en todo lugar un sacrificio ofrecido a mi nombre». Y Justino indica que intenta hablar aquí «del pan de la Eucaristía y lo mismo del cáliz de la Eucaristía»[57]. Pero esta liturgia eucarística va precedida de otras oraciones:

> «El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se lee, en cuanto el tiempo lo permite, los *Recuerdos de los Apóstoles* o los escritos de los profetas. Luego, cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos. Seguidamente nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces, y éstas terminadas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus preces y acciones de gracias y todo el pueblo exclama diciendo *Amén.* Ahora viene la distribución y participación, que se hace a cada uno, de los alimentos consagrados por la acción de gracias y su envío por medio de los diáconos a los ausentes. Los que tienen y quieren, cada uno según su libre determinación, dan lo que bien les parece, y lo recogido se entrega al presidente y él socorre de ello a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso y, en una palabra, él se constituye provisor de cuantos se hallan en necesidad»[58].

Esta segunda descripción abarca la totalidad de la celebración, que tiene lugar el domingo, por ser ese día en el que se conmemora a la vez la creación y la resurrección de Cristo. Habla de la liturgia de la palabra y de la homilía, que preceden a la eucaristía propiamente dicha. Subraya que la celebración va acompañada de donativos para los hermanos necesitados.

Treinta años después de Justino, Ireneo evoca a lo largo de su debate con los gnósticos la eucaristía, en la que ve el cumplimiento de los sacrificios figurativos de la Ley antigua. Recoge en primer lugar la enseñanza de los profetas, que recuerdan cómo Dios no necesita de nada y que no es por él por lo que se nos exige un sacrificio, sino por nosotros:

56. A. WARTELLE, *o. c.*, 296.
57. JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone* 41,1-3: *PApol* 370
58. JUSTINO, *I Apologia* 67,3-7; *PApol* 258.

«También a sus discípulos aconsejaba que ofrecieran a Dios las primicias de sus propias criaturas, no porque necesitara de ellas, sino para que ellos mismos no fueran estériles ni ingratos. Tomó el pan, que proviene de la creación, y dio gracias diciendo: "Esto es mi cuerpo". E igualmente la copa, que proviene de la creación a la que nosotros pertenecemos, declaró que era su sangre y enseñó que era la oblación nueva de la nueva alianza. Esta misma oblación es la que la Iglesia ha recibido de los apóstoles y la que, en el mundo entero, le ofrece a Dios que nos da el alimento, como primicias de los dones de Dios bajo la nueva alianza (cf. Mal 1,10-11) [...].

Así pues, la oblación de la Iglesia, que el Señor ha enseñado a ofrecer en el mundo entero, es considerada como sacrificio ante Dios y le es agradable. No es que él tenga necesidad de nuestro sacrificio, sino que el que ofrece es él mismo glorificado por el hecho de que ofrece, si es aceptada su ofrenda»[59].

Ireneo intenta subrayar el cambio radical que se ha operado entre los sacrificios antiguos y el culto nuevo. Para él la eucaristía, recibida de los apóstoles según la orden de Cristo, es evidentemente una «oblación», es decir, un sacrificio: sacrificio de acción de gracias, para que el hombre no sea un «ingrato», pero también un don de sí mismo del hombre a Dios, con la finalidad no ya de proporcionar algo a Dios, sino de que sirva para bien del hombre.

Pero los gnósticos insistían en su concepción negativa de las cosas de la tierra, esto es, del, pan y del vino y correlativamente de la «carne». Ireneo muestra por el contrario el vínculo existente entre la obra de la creación, que comprende el alimento del hombre, y la obra de la salvación que se recapitula en la eucaristía a partir de los elementos de la creación, a fin de que la carne de Cristo dé la vida definitiva a nuestra carne. Esta correspondencia se basa en la identidad del Creador y del Salvador:

«Además, ¿cómo tendrán la certeza de que el pan hecho eucaristía es el cuerpo de su Señor, y la copa su sangre, si no dicen que es el Hijo del Autor del mundo [...]? ¿Cómo pueden decir que la carne va a la corrupción y que no participa de la vida, siendo así que es alimento del cuerpo del Señor y de su sangre? ¡Que cambien su manera de pensar o que dejen de ofrecer lo que acabamos de decir! Por lo que se refiere a nosotros, nuestra manera de pensar está de acuerdo con la eucaristía y la eucaristía a su vez confirma nuestra manera de pensar. Porque le ofrecemos lo que es suyo, proclamando de una manera armoniosa la comunión y la unión de la carne y del Espíritu; pues lo mismo que el pan que viene de la tierra, después de recibir la invocación de Dios, no es ya un pan ordinario, sino eucaristía, constituída de dos cosas, una terrena y otra celestial, así también nuestros cuerpos que participan de la eucaristía no son ya corruptibles, ya que tienen la esperanza de la resurrección»[60].

Este texto contiene una fórmula célebre que expresa la concepción que tiene Ireneo de la presencia real de Cristo en la eucaristía. Ireneo habla aquí de manera dinámica de aquello a partir de lo cual (*ek*) se forma la eucaristía, por un lado el pan y el vino, algo terreno, y por otro la invocación de Dios (*epiclèsis*), algo celestial. Pone de relieve un proceso de «conversión», que compara con el de nuestros cuerpos corruptibles que, por la eucaristía, se convierten en cuerpos inco-

59. IRENEO, *AH* IV,17,5 y 18,1: Rousseau, 459-461.
60. *Ibid.* IV,18,4-5: Rousseau, 464.

rruptibles[61]. Ireneo se complace en hablar de esta relación, ya que es ella la que motiva su realismo eucarístico:

> «Si no hay salvación para la carne, entonces tampoco nos ha redimido el Señor por su sangre, la copa de la eucaristía no es una comunión en su sangre y el pan que compartimos no es una comunión en su cuerpo [...]. Declaró que la copa, sacada de la creación, era su propia sangre, por la que fortalece nuestra sangre; y proclamó que el pan, sacado de la creación, era su propio cuerpo, por el que se fortalecen nuestros cuerpos. Así pues, si la copa que ha sido mezclada y el pan que ha sido fabricado reciben la palabra de Dios y se convierten en la eucaristía, es decir, en la sangre y el cuerpo de Cristo, y si por ellos se fortalece y robustece la sustancia de nuestra carne, ¿cómo puede pretender esa gente que la carne es incapaz de recibir el don de Dios que consiste en la vida eterna, siendo así que se alimenta de la sangre y del cuerpo de Cristo y es miembro del mismo?[62].

Valdría la pena citar a otros muchos autores en defensa de la conciencia eucarística de la antigua Iglesia a lo largo de los cinco primeros siglos[63]. Non contentaremos con recordar brevemente, para terminar nuestra exposición, el testimonio de Agustín. Es a partir del vínculo entre la eucaristía y la Iglesia como conviene abordar su pensamiento. Porque para él la eucaristía «hace» la Iglesia; es a la vez *misterio de unidad* y *sacramento de unidad.* Sus exclamaciones han sido popularizadas en nuestro tiempo por H. de Lubac: «¡Oh misterio de bondad, oh signo de unidad, oh vínculo de caridad!»[64]. La gracia del Espíritu Santo, que brota del sacramento como del costado abierto de Jesucristo, asimila de alguna manera a los miembros de la Iglesia para hacer de ellos el cuerpo de Cristo. Con esta convicción Agustín se dirige a los neófitos:

> «Se te dice: "El cuerpo de Cristo", y respondes: "Amén". Sé miembro del cuerpo de Cristo para que sea auténtico el *Amén.* ¿Por qué precisamente (se realiza este sacramento) en el pan? No aportemos nada personal al respecto, y escuchemos otra vez al Apóstol, quien, hablando del mismo sacramento, dice: *Siendo muchos, somos un solo pan, un único cuerpo.* Comprendedlo y llenaos de gozo: unidad, verdad, piedad, caridad. *Un solo pan*: ¿quién es este único pan? *Muchos somos un único cuerpo.* Traed a la memoria que el pan no se hace de un solo grano, sino de muchos. Cuando recibíais los exorcismos, erais como molidos; cuando fuisteis bautizados, como asperjados; cuando recibisteis el fuego del Espíritu Santo fuisteis como cocidos. Sed lo que veis y recibid lo que sois»[65].

Agustín se muestra muy preocupado por la realidad última (*res*) de la eucaristía, el cuerpo de la Iglesia. Su afición por subrayar los simbolismos, su polémica contra los que comprendían la eucaristía en un sentido «carnal» y su insistencia justificada en el «comer y beber espirituales»[66] han hecho dudar recientemente a

61. Cf. D. VAN DEL EYNDE, *Eucharistia ex duabus rebus constans*: Antonianum 15 (1940) 13-28; Y. DE ANDÍA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon,* Études August., Paris 1986, 242-243.

62. IRENEO, *AH* V,2,2-3: Rousseau, 573-574.

63. Particularmente en Oriente Clemente de Alejandría, Orígenes, Juan Crisóstomo, *Constitutiones apostolicae* en Occidente, Tertuliano y Cipriano; cf. *L'Eucharistie des premiers chrétiens,* o. c.

64. AGUSTÍN, *Hom. in Johannem* 26,13: *BA* 72, 519.

65. ID., *Sermo* 272: *OA* XXIV, 767-768.

66. ID., *Sermo* 131,1,11: *OA* XXIII, 155-156.

algunos investigadores de su realismo sacramental[67]. Pero los textos que expresan este realismo corren a lo largo de toda la obra del obispo de Hipona[68], en continuidad con su doctrina de la encarnación, y disipan cualquier duda y ambigüedad a este propósito: «Este pan que vosotros veis sobre el altar, santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo. Este cáliz, mejor, lo que contiene este cáliz, santificado por la palabra de Dios, es la sangre de Cristo»[69]. Así pues, se trata sin duda para el cristiano de comer el cuerpo de Cristo y de beber su sangre. Por otra parte, Agustín integra en su teología del sacramento la del sacrificio, magníficamente desarrollada en la *Ciudad de Dios*. El sacrificio de Cristo se convierte, en la eucaristía, en el sacrificio de la Iglesia[70]:

> «Éste es el sacrificio de los cristianos: muchos, un solo cuerpo en Cristo. Este sacrificio la Iglesia también lo celebra asiduamente en el sacrificio del altar, conocido de los fieles, donde se le muestra que en la oblación que hace, se ofrece a sí misma»[71].

3. La presidencia de la Eucaristía

La cuestión de la presidencia de la eucaristía concierne ya a los ministerios y a la estructura eclesial. Pero tiene su peculiaridad propia. ¿Quién preside la eucaristía en la Iglesia antigua y por qué título lo hace?[72]. Es sabido el silencio del Nuevo Testamento a este propósito. No conocemos más que un solo caso en el que se designe al presidente de la eucaristía: Pablo, en la eucaristía celebrada en Tróade (Hch 20,7-11). Esto no quiere decir, sin embargo, que la presidencia de la eucaristía no obedezca a ninguna regla. «Si se tiene en cuenta, escribe E. Schillebeeckx, que la celebración eucarística estaba estructurada según el modelo de lo que recitaban los judíos en las comidas –la *birkat hamazon*–, que no podía ser dirigido por cualquiera, se entiende que la presidencia eucarística fuera asumida *ipso facto* por los presidentes de la comunidad, suposición confirmada asimismo por textos contemporáneos a los últimos escritos del Nuevo Testamento»[73]. Pues bien, este hecho podemos verificarlo en los textos anteriores a Nicea. Para la *Didaché*, los que «dan gracias» son los «profetas», ministros itinerantes asociados a los «apóstoles» y que son los «sumos sacerdotes» (*archihereis*) de la comunidad. Lo son también los «inspectores» (*episkopoi*), ministros locales elegidos por la comunidad, «porque también ellos os administran el ministerio (*leitourgia*) de los profetas y maestros», de los que parece ser que tomaron el relevo[74]. En Clemente de Roma, los presidentes de la eucaristía, «que han servido irreprochablemente al

67. Cf. los análisis de F. M. Berrouard en *BA* 72, 8222-2832.

68. Cf. A. Sage, *L'Eucharistie dans la pénsée de saint Augustin*: REA 15 (1969) 209-213; *Eucharistie et présence réelle selon saint Augustin*: REA 10 (1964) 295-304.

69. Agustín, *Sermo* 227: *OA* XXIV, 285.

70. Cf. t. I, 361-365.

71. *De civitate Dei* X,6: *OA* XVI-XVII, 643.

72. Es ésta la cuestión que plantea H. Legrand en *La Présidence de l'eucharistie selon la tradition ancienne, art. cit.*; me inspiro aquí en este artículo.

73. E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1983, 68

74. *Didaché* 10,7; 13,3 y 15,1: *PApost* 88, 91 y 92.

rebaño de Cristo»[75] (expresión que comprende a la eucaristía, pero que va más allá de ella), son los epíscopos-presbíteros injustamente depuestos de su función. En Ignacio de Antioquía es el obispo el que preside la eucaristía como principio de unidad de la Iglesia y presidente de la comunidad, o bien «quien de él tenga autorización»[76]. No dice que sea presbítero. En Justino hemos encontrado ya la mención de «el que preside», sin que podamos discernir si se trata de un «presidente» establecido o tan sólo ocasional e interino. En Hipólito, «el obispo que preside a la Iglesia por una ordenación que da un carisma apostólico, preside también la eucaristía como sumo sacerdote»[77]. Esta vez se afirma con claridad el carácter sacerdotal de esta presidencia.

Tertuliano dice también: «No recibimos el sacramento de la eucaristía más que de la mano de nuestros presidentes» que ejercen «funciones sacerdotales»[78]. Pero en un escrito muy marcado por su rigorismo montanista dice: «Cuando no hay asamblea eclesiástica, tú ofreces, tú bautizas, tú eres sacerdote (*sacerdos*) solo para ti mismo»[79]. Este texto es un *hapax*: «ofrecer» ¿quiere decir «ofrecer la eucaristía»? Parece ser que sí, pero en caso de necesidad[80]. De hecho el mismo texto reconoce la diferencia institucional entre el orden (*ordo*) y el pueblo (*plebs*). «Simplemente, cuando faltan ministros ordenados, los fieles pueden ejercer sus funciones cultuales: bautizar, celebrar la eucaristía»[81]. Esta posibilidad no será de hecho aceptada en la Iglesia; Agustín la rechazará[82]. En Cipriano es el obispo quien preside la eucaristía, como garantía de la unidad de la Iglesia. Es llamado sacerdote (*sacerdos*) ya que, «si Cristo Jesús, Señor y Dios nuestro es sumo sacerdote (*summus sacerdos*) de Dios Padre y el primero que se ofreció en sacrificio al Padre y prescribió que se hiciera esto en memoria de sí, no hay duda que cumple el oficio de Cristo (*vice Christi vere fungitur*) aquel sacerdote que reproduce lo que Cristo hizo»[83]. Este texto es un esbozo del tema medieval del ministerio ejercido «en la persona de Cristo» (*in persona Christi*). Cipriano nos ofrece también el primer testimonio escrito relativo a la presidencia de la eucaristía por un presbítero. Habla de que va a celebrar a la prisión para los confesores que están detenidos[84].

Es posible concluir esta serie de testimonios con H. Legrand: «Corresponde a los que presiden la construcción de la Iglesia presidir también los sacramentos que por su parte construyen la Iglesia»[85], tesis compartida por E. Schillebeekx, como hemos visto. La dimensión sacerdotal de esta presidencia sólo se fue percibiendo progresivamente.

75. CLEMENTE DE ROMA, *Ad Corinthios* 44,3-4: *SC* 167, 173; *PApost* 218.
76. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad smirniotas* 8,1; *SC* 10bis, 163; *PApost* 493.
77. Cf. H. LEGRAND, *art. cit.*, 416.
78. TERTULIANO, *De corona* III,3: *CCSL* 2, 1043; *De praescriptione* 41,8: *SC* 46, 148.
79. *Exhortatio ad castidatem* 7,2: *SC* 319, 93.
80. Sobre la interpretación de este texto difícil, cf. VAN BENEDEN, en *Archiv für Liturgie-Wissenschaft* 29 (1987) 311-146; A. FAIVRE, *Ordonner la fraternité*, Cerf, Paris 1992, 922-193; C. MORESCHINI, *SC* 319, 159-160 (más reservado).
81. H. LEGRAND, *art. cit.*, 418.
82. AGUSTÍN, *Epist.* 111,8: *OA* VIII, 827.
83. CIPRIANO, *Epistola* 63,14,4: *OC* 610.
84. *Epist.* 5,2: *OC* 378.
85. H. LEGRAND, *art. cit.*, 429.

4. Una doctrina eucarística inmanente a la práctica

Tanto las liturgias como los documentos más antiguos nos presentan la doctrina eucarística tradicional de la Iglesia. Podemos recapitularla en cuatro temas centrales: 1) La eucaristía es el sacramento de la comunión eclesial; la comunión eucarística y la comunión eclesial van a la par[86]. 2) La eucaristía es el sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo dados en alimento a los fieles. 3) Es la celebración de su único sacrificio, en el trascurso de la cual la Iglesia recibe el poder de ofrecerse a Dios en sacrificio. 4) El sacramento se realiza en virtud de la epíclesis, invocación del Espíritu sobre las ofrendas y la comunidad. La epíclesis fue apareciendo progresivamente en los textos citados, pero llegó a ocupar un lugar muy firme. Buen testimonio de ello es este texto de Cirilo de Jerusalén, a mediados del siglo IV:

> «A continuación [...] suplicamos a Dios misericordioso que envíe al Espíritu Santo sobre los dones presentados, para que convierta el pan en cuerpo de Cristo y el vino en la sangre de Cristo. Pues habrá quedado santificado y cambiado lo que haya sido alcanzado por el Espíritu Santo»[87].

Es verdad que la epíclesis no tiene fundamento bíblico en lo que se refiere a la eucaristía. Pero el Espíritu reposaba sobre Jesús que podía actuar con la fuerza de su poder como si se tratara de su propia fuerza. La Iglesia, por el contrario, no puede obedecer las órdenes de Cristo más que invocando el poder de su Espíritu[88].

III. MINISTERIOS Y ORDENACIONES

Los autores y los textos: Cf. *supra*, 48 y 55.

Indicaciones bibliográficas: J. Colson, *L'évêque dans les communautés primitives*, Cerf, Paris 1951.– G. Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel/Paris 1955.– A. de Halleux, *Ministère et sacerdoce*, en *Patrologie et oecuménisme*, Uitgeverij Peeters, Leuven 1990, 710-756.– M. Jourjon, *La sacerdotalisation du ministère aux premiers siècles de l'Église*, en *Le ministère sacerdotal*, Fac. Théol., Lyon 1970, 72-83.– K. Osborne, *Priesthood. A History of Ordained Ministry in the Roman Catholic Church*, Paulist Press, New York/Mahwah 1988.– M. Maccarrone, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo*, Lateranum, Roma 1976.– A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premiers états du cursus clérical*, Beauchesne, Paris1977.– Id., *Le Laïcat aux origines de l'Èglise*, Centurion, Paris 1984.– Id., *Ordonner la communauté. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Cerf, Paris 1992.

86. Cf. H. Legrand, *Communion ecclésiale et eucharistie aux premiers siècles*: *L'Année canonique* 25 (1981) 125-148.
87. Cirilo de Jerusalén, *Catecheses mystagogicae* 5,7: *SC* 126bis; trad. C. Elorriaga, 529.
88. Estas conclusiones presentan el cuadro doctrinal en donde se insertarán los debates teológicos de la Edad Media, en particular sobre la presencia eucarística de Cristo; cf. *supra*, 37-38.

Lo que concierne a los ministerios en la Iglesia supera ampliamente aquello que más tarde se designará en Occidente como el sacramento del Orden. Este *dossier* compromete a la estructura de la Iglesia y, por este título, se tratará en la segunda parte de este tomo, especialmente al hablar de la sucesión apostólica y de la colegialidad episcopal[89]. En la perspectiva de este capítulo estudiaremos la dimensión sacramental del ministerio en la Iglesia antigua, particularmente a partir de los testimonios litúrgicos.

1. Obispos, presbíteros y diáconos

El Nuevo Testamento se limita a ofrecernos numerosas denominaciones, pero poco coordenadas, a propósito de los ministerios. Los primeros documentos patrísticos atestiguan una progresiva decantación de este vocabulario, que sigue siendo todavía muy variado. Sin embargo, ya a principios del siglo II, Ignacio de Antioquía es testigo de una trilogía jerárquica, claramente afirmada y que estaría destinada a alcanzar una gran fortuna:

> «Os exhorto a que pongáis empeño por hacerlo todo en la concordia de Dios, presidiendo el obispo, que ocupa el lugar de Dios, y los ancianos (*presbyteroi*), que representan el colegio de los apóstoles, y teniendo los diáconos, para mí dulcísimos, encomendado el ministerio de Jesucristo [...]
>
> Todos habéis también de respetar a los diáconos como a Jesucristo. Lo mismo digo del obispo, que es figura del Padre, y de los ancianos (*presbyteroi*), que representan el senado de Dios y la alianza o colegio de los apóstoles»[90].

Entre estos ministros de la Iglesia destaca con claridad la función del obispo, aun cuando gobierna «con el presbiterio» y rodeado de él como de una «preciosa corona»[91]. En él se centra toda la vida de la comunidad; en él se encarna la Iglesia:

> «Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre, y al colegio de los ancianos como a los apóstoles; en cuanto a los diáconos, reverenciadlos como al mandamiento de Dios. Que nadie, sin contar con el obispo, haga nada de cuanto atañe a la Iglesia. Sólo aquella Eucaristía ha de tenerse por válida que se celebre por el obispo o por quien de él tenga autorización. Dondequiera apareciere el obispo, allí esté la muchedumbre, al modo que dondequiera estuviere Jesucristo, allí está la Iglesia universal. Sin contar con el obispo, no es lícito ni bautizar ni celebrar la eucaristía (*agapé*) [...] Bien está que sepamos de Dios y del obispo. El que honra al obispo, es honrado de Dios. El que a ocultas del obispo hace algo, rinde culto al diablo»[92].

La eclesiología de Ignacio se presenta bajo la forma de una tipología mística: el obispo, rodeado de su presbiterio y de sus diáconos, presidiendo la asamblea de su comunidad en particular por la celebración de la eucaristía, representa a Cristo (a veces incluso al Padre) rodeado de sus apóstoles. Del mismo modo, la

89. Cf. *infra*, 281-282, 284-286, 290-292.
90. *Ad Magnesios* 6,1; *Ad Trallianos* 3,1: *SC* 10bis, 99 y 113; *PApost* 462 y 468s.
91. *Ad Philadelphios* 4; *Ad Magnesios* 13,1: *SC* 10bis, 143 y 107; *PApost* 483 y 466.
92. *Ad Smirniotas* 8,1 - 9,1: *SC* 10bis, 163; *PApost* 493.

unidad de la comunidad reproduce la unión de Cristo con el Padre y la de los apóstoles con Cristo y con el Padre. Raras veces se encontrará a continuación una sacralización semejante del papel del obispo; pero sí la de toda la comunidad que no forma más que un solo «altar». Ignacio es perfectamente consciente de sus deberes y de sus derechos; está penetrado por la gracia que hay en él: la fidelidad al obispo se encuentra garantizada por el testimonio de Dios.

En el plano histórico, ¿qué ocurrió entre el testimonio del Nuevo Testamento y el de Ignacio? En este caso no cabe más que formular hipótesis. He aquí la que propone G. Dix[93]: en un primer tiempo los colegios presbiterales locales buscaban un presidente, probablemente por turno según la tradición judía, mientras que los delegados, convertidos en sucesores de los apóstoles, ejercían, al estilo de Pablo y de sus compañeros, un ministerio itinerante de visita de las comunidades. Luego, con la multiplicación de las Iglesias importantes, se sintió la necesidad de que cada una estuviera presidida por un sucesor de los apóstoles. Éstos habrían adoptado entonces una ciudad donde residir. Habrían recibido entonces la función de presidentes, dando lugar de este modo a la fusión de su ministerio con el del presidente local.

Se plantea otra cuestión a propósito de si Ignacio describe una situación general o solamente la de Siria y el Asia Menor donde él vive, una situación que se generalizará más tarde. Nuestra documentación no permite más que hacer algunas hipótesis. En todo caso, esta generalización es ya palpable a finales del siglo II. «En esta cuestión que sigue siendo muy controvertida no hay ninguna dificultad en constatar esta diversidad entre las Iglesias ni en reconocer que, si el episcopado monárquico no aparece todavía por todas partes a comienzos del siglo II, no es sin embargo ninguna novedad en las Iglesias en donde lo vemos sólidamente establecido»[94].

Cipriano será un gran testigo de la autoridad del obispo: éste ha sido establecido por Dios, ocupa el lugar de Cristo, es sucesor de los apóstoles. En sus manos está el conjunto de las funciones eclesiales: vela por la disciplina, enseña, administra los sacramentos, guía el proceso penitencial: todo ello, ciertamente, de acuerdo con el conjunto del clero y de la comunidad. Los sacramentos no tienen valor si no se celebran en el interior de la Iglesia[95]. Si la trilogía obispo-presbítero-diácono, que se hizo ya entonces definitiva en la mayor parte de las Iglesias, ha conocido sin embargo variantes considerables en su figura a lo largo de los siglos. El ministerio sacramental, en particular, se fue concediendo cada vez más ampliamente a los presbíteros. El ministerio de los diáconos conocerá también vicisitudes de gran importancia.

2. Las liturgias de ordenación: Hipólito

Ignacio no decía nada todavía sobre la investidura en el triple ministerio. A comienzos del siglo III la *Tradición apostólica* de Hipólito describe detallada-

93. G. Dix, *o. c.*, 111-119.
94. P.-T. Camelot, en *SC* 10bis, 48.
95. Cipriano, *De unitate Ecclesiae* 17: *CSEL* 3, 226; *Epist.* 3,3; 14,11.4; 29; 33,1; etc: *OC* 370, 409, 416, 446, 463.

mente las ordenaciones del obispo, del presbítero y del diácono, indicando las fórmulas litúrgicas que se utilizan en estos tres casos. Este testimonio encierra una gran importancia. El obispo tiene que ser escogido por el pueblo y recibe la imposición de manos de los otros obispos de la región, pero no de los presbíteros que rezan entonces en silencio con el pueblo (nº 2). La oración de consagración es la siguiente:

> «Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo, [...] que instituíste jefes y sacerdotes (*hiereis*) y no dejaste tu santuario sin servicio, [...] difunde ahora el poder que viene de ti, (el) del Espíritu soberano que diste a tu Hijo querido Jesucristo y que él concede a tus santos apóstoles que fundaron la Iglesia en todos los lugres [...].
>
> Concede, Padre, que conoces los corazones, a este siervo tuyo que has elegido para el episcopado que apaciente a tu rebaño santo y que ejerza ante ti el soberano sacerdocio (*archihierateuein*) sin reproche, sirviéndote noche y día; que haga continuamente tu rostro propicio y que ofrezca los dones de la santa Iglesia; que tenga, en virtud del espíritu del soberano sacerdocio (*archihieratikô*), el poder de perdonar los pecados según tu mandamiento; que distribuya los cargos según tu disposición y que desate de todo vínculo en virtud del poder que concediste a los apóstoles; que te agrade por su mansedumbre y su corazón puro, ofreciéndote un perfume agradable, por tu Hijo Jesucristo, por el cual se te debe la gloria, el poder, el honor con el Espíritu Santo en la santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos. Amén»[96].

Esta oración dirigida al Padre es una epíclesis que pide el envío del Espíritu sobre el candidato. Hace referencia en primer lugar a un origen: al sacerdocio del Antiguo Testamento, pero sobre todo al don del Espíritu al mismo Jesús, trasmitido luego por él a sus discípulos. Por consiguiente, la dimensión pneumatológica está fuertemente vinculada con el acontecimiento de Jesús y se subraya la relación del ordenando con los apóstoles. La oración continúa aludiendo a las tareas del nuevo obispo: se menciona primero la tarea pastoral; esta tarea es también el ejercicio del «soberano sacerdocio», en relación con la ofrenda eucarística y el perdón de los pecados; es finalmente la del buen gobierno de la comunidad, por medio de la distribución de cargos y del ejercicio de atar y desatar (Mt 181,18). Finalmente, la vida del obispo debe ser una vida de santidad. Se menciona sólo de forma implícita la tarea de anunciar la palabra, comprendida en el «apacentar el rebaño». Esta descripción de las tareas del obispo puede inscribirse fácilmente en lo que recogerán luego los tiempos modernos al hablar de la trilogía de las funciones de Cristo y, a imagen suya, de la del ministerio ordenado.

La ordenación del presbítero comprende la imposición de la mano del obispo y de todos los demás presbíteros, ya que éstos participan del «espíritu común del presbiterio» (nº 7-8). Del mismo modo, los presbíteros imponen las manos con el obispo sobre la oblación eucarística (nº 4). La epíclesis es la siguiente:

> «Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo, mira a tu servidor que está ante ti y concédele el Espíritu de gracia y de consejo del presbiterio, para que ayude y gobierne a tu pueblo con un corazón puro, lo mismo que miraste a tu pueblo elegido y lo mismo que ordenaste a Moisés que escogiera a tus ancianos (*presbyteros*) que llenaste del Espíritu que diste a tu servidor»[97].

96. *Traditio apostolica* 3: *SC* 11bis, 43-47.
97. *Ibid*, 7: *SC* 11bis, 57.

La referencia veterotestamentaria no es aquí sacerdotal, sino presbiteral, ya que remite a la institución de los 70 ancianos por Moisés (Nm 11,16-17). Pero a propósito de la ordenación de los diáconos nos enteraremos de que éstos «no son ordenados al sacerdocio (*sacerdotio*)» (nº 8), lo cual quiere decir que el presbítero sí que lo es. La analogía sugiere que el Espíritu que se pide es el del obispo. Se subraya la dimensión colegial del presbiterio como «consejo» del obispo. Las tareas del presbítero quedan recapituladas en los verbos «ayudar y gobernar».

La ordenación del diácono tiene lugar por la imposición de manos solamente del obispo, ya que no es ordenado para el sacerdocio ni participa del espíritu del presbiterio, sino que es ordenado para estar al servicio (*ministerio*) del obispo. La plegaria de ordenación indica el sentido general de sus tareas:

> «Oh Dios que lo creaste y lo dispusiste todo por el Verbo, [...] concede el Espíritu de gracia y de celo a tu servidor, al que has elegido para servir a tu Iglesia y para presentar en tu santuario lo que se te ofrece por aquel que ha sido establecido como sumo sacerdote tuyo, para gloria de tu nombre, a fin de que sirviendo sin reproche y en una vida pura, obtenga un grado superior (1 Tim 3,13) y que te alabe y glorifique por tu Hijo Jesucristo»[98].

El diácono es un servidor de la Iglesia, ante todo en la persona del obispo; su servicio tiene una dimensión litúrgica: la preparación de los dones. Hay otros textos que se muestran más explícitos sobre las diversas formas de su servicio.

A finales del siglo IV, las *Constituciones apostólicas,* recopilación canónico-litúrgica, nos describen un ceremonial de ordenaciones que es una repetición amplificada de las que se mencionaban en la *Tradición apostólica*[99], lo cual manifiesta una liturgia ampliamente desarrollada. Por el año 400 encontramos atestiguado un nuevo rito para el episcopado: se le imponen los evangelios sobre la cabeza[100].

3. Laicado, ministerio y sacerdocio

El Nuevo Testamento había evitado repetir el vocabulario sacerdotal del Antiguo a propósito de los ministerios de la nueva alianza. Atribuye la calidad sacerdotal solamente a Cristo (Heb) y al pueblo de Dios en su totalidad (1 Pe 2,9), pero nunca a las diversas personas encargadas de alguna función en las comunidades. Los títulos que designan a los ministros están sacados, bien de las prácticas de las hermandades judías, bien del vocabulario profano: presidentes, pilotos, pastores, inspectores, ancianos, servidores, etc. Los exégetas están de acuerdo en ver en esto una opción deliberada, que marcaba las distancias entre las prácticas cristianas (ligadas en su origen a las casas particulares) y el culto en el Templo con su sacerdocio hereditario. Hemos visto sin embargo en las secciones anteriores que se va volviendo progresivamente a este vocabulario en los escritos

98. *Ibid.* 8: *SC* 11bis, 63.
99. *Constitutiones apostolicae* VIII,4-5; 16-18: *SC* 336, 141-149 y 217-221.
100. Cf. Palladius; *PG* 47,53, y Severino de Gabala: *PG* 25,533.

patrísticos, aunque con ciertas precauciones. No es inútil seguir su camino y su significación. Un primer texto de Clemente de Roma presenta la estructuración de la comunidad cristiana comparándola con la del pueblo antiguo:

> «En efecto, al sumo sacerdote de la antigua Ley le estaban encomendadas sus propias funciones; su propio lugar tenían señalado los sacerdotes ordinarios, y propios ministerios incumbían a los levitas; el hombre laico, en fin, por preceptos laicos estaba ligado. Procuremos, hermanos, cada uno agradar a Dios en nuestro propio puesto, conservándonos en buena conciencia, procurando, con espíritu de reverencia, no transgredir la regla de su propio ministerio (*leitourgia*)»[101].

Este pasaje atestigua una primera sacralización de las funciones en la Iglesia. No se trata aún más que de una comparación: «Estos dirigentes son para la Iglesia lo que los sacerdotes y levitas eran para el pueblo de Dios»[102]. Un poco más tarde, Clemente justifica la institución apostólica de los obispos y de los diáconos apoyándose en el episodio en que Moisés instituye el sacerdocio de Aarón. Estos parecidos son tanto más sorprendentes cuanto que para el mismo Clemente el único sumo sacerdote es Cristo. Pues bien, él establece esta comparación de una forma tan natural que se ha supuesto que era tributario de ciertas corrientes judeo-cristianas. Sea lo que fuere de esta hipótesis, la relación establecida a modo de comparación entre los responsables de las comunidades cristianas y la jerarquía levítica estará cargada de consecuencias. En efecto, no era ni mucho menos evidente, dado el precedente del Nuevo Testamento. Se pasará de esta comparación a una verdadera correspondencia insinuada ya en la *Didaché* a propósito de los profetas: los ministros cristianos son «vuestros sumos sacerdotes»[103]. En Ignacio de Antioquía hemos encontrado ya un contexto sacrificial a propósito de la eucaristía y de su presidencia: la asamblea que rodea al obispo es el altar, un altar que es Jesucristo. Pero la metáfora vale aquí igualmente del que preside y de la asamblea.

A comienzos del siglo III se destaca la figura del obispo en el seno del presbiterio. Se le da de forma más corriente el antiguo nombre de pontífice y de sacerdote (*hiereus, archihiereus, sacerdos, summus sacerdos*). ¿Lo ha recibido ante todo en virtud de su función litúrgica y de la presidencia de la eucaristía? Esta afirmación, precisamente en lo esencial y confirmada por la aparición del vocabulario sacerdotal a propósito del presidente de la eucaristía, merece algunas matizaciones, ya que la presidencia de la comunidad y la responsabilidad de su unidad hacían también del obispo una figura sacerdotal. Tertuliano da un paso más al hablar del obispo como del «sumo sacerdote» (*summus sacerdos*)[104]. Lo mismo hace la *Tradición apostólica*, como hemos visto. En Cipriano el término de *sacerdos* se refiere normalmente al obispo. Pero dirá también que los presbíteros están «revestidos de la dignidad sacerdotal unidos al obispo»[105]. En el siglo IV se produjo una evolución importante. «Los presbíteros dejan el colegio presbiteral

101. CLEMENTE DE ROMA, *Ad Corinthios* 40-41: *SC* 167, 167-169; *PApost* 215.

102. M. JOURJON, *Remarques sur le vocabulaire sacerdotal dans la Ia Clementis. «Epektasis»*, Beauchesne, Paris 1972, 109.

103. *Didaché* 13,3: *SC* 248, 191; *PApost* 91.

104. TERTULIANO, *De baptismo* 17,1: *SC* 35, 89-90.

105. CIPRIANO, *Epist.* 61,3: *OC* 593s.

de la ciudad para instalarse en las aldeas. Allí hacen por su parte, ellos solos, lo que antes estaba reservado al obispo, excepto la imposición de manos; celebran la eucaristía, bautizan, actúan como dirigentes de la Iglesia. En consecuencia, se les llamó *sacerdotes* como a los obispos, pero añadiendo: *secundi ordinis*»[106]. Se constata de hecho que se generaliza este lenguaje, como atestigua el diálogo *Sobre el sacerdocio de* Juan Crisóstomo [107].

Se impone sin embargo una observación esencial: el vocabulario sacerdotal tiene entonces un valor de calificación de unos ministerios cuyos nombres básicos siguen siendo obispo (*episkopos*) y presbítero (*presbyteros*). Los nuevos apelativos son títulos que funcionan más bien como atributos. Cuando se dice que el obispo es sumo sacerdote, se pronuncia un juicio sintético y se define una dimensión de su ministerio.Sin embargo, a finales de la época patrística (Pseudo-Dionisio) esta categoría-atributo se convertirá en una categoría-sujeto[108], y lo seguirá siendo durante toda la Edad Media.

Pero volvamos al texto de Clemente, donde se nos ofrece la primera aparición del término *laico* en la literatura cristiana. Lo mismo que las comunidades del Nuevo Testamento eran designadas muchas veces por el binomio constituído de los «santos» y de sus ministros (cf. Flp 1,1), así también ahora la comunidad cristiana comprende una serie de ministros y unos «laicos». Este término, destinado a hacer fortuna, tiene dos polaridades: el laico es por una parte miembro del pueblo (*laikos* viene de *laos*) y por este título pertenece a la comunidad ya bien jerarquizada. El «rango» de los laicos es el último; pero lo más importante «no es que Clemente haya mencionado al hombre laico como situado en la base de la jerarquía, sino más bien que no haya dejado de mencionarlo»[109], a pesar de que la analogía veterotestamentaria no le invitaba a ello. Esto quiere decir que el laico pertenece al pueblo que hace las ofrendas. Cada uno de los cristianos tiene una «función» que cumplir. A continuación Clemente no emplea ya más en su carta este término, sino que habla de: hermanos, elegidos, llamados, santificados, muchedumbre, porción santa, parte de la elección del Padre, rebaño de Cristo. La otra polaridad es contraria: opone los laicos como personas «profanas» a los que están establecidos en las órdenes «sagradas». En la Iglesia antigua la primera polaridad parece dominante, como atestigua la *Didascalía de los apóstoles* por el año 230, mostrando una Iglesia siempre consciente del sacerdocio real de los fieles según la enseñanza de 1 Pe:

> «Escuchad esto también vosotros, los laicos, Iglesia elegida de Dios. Porque el pueblo de antaño era ya llamado pueblo de Dios y nación santa (Ex 19,5-6). Pero vosotros sois la Iglesia de Dios santa y sagrada, inscrita en el cielo (Heb 12,23), el sacerdocio real, la nación santa, el pueblo adquirido (1 Pe 2,9), la novia adornada para el Señor Dios, gran Iglesia fiel»[110].

106. J. Moingt, *Caractère et ministère sacerdotal*: RSR 56 (1968) 568.

107. Juan Crisóstomo, *De sacerdotio*, en *Obras. Tratados ascéticos*, BAC, Madrid 1958, 604-761.

108. Sobre este tema cf. J. M. R. Tillard, *La «qualité sacerdotale» du ministère chrétien*: NRT 95 (1973) 481-514; B. Sesboüé, *Ministère et sacerdoce. Le ministère et les ministères selon le N. T.*, Seuil, Paris 1974, 474-483.

109. A. Faivre, *Les laïcs aux origines de l'Église*, o.c., 34.

110. Texto recogido en las *Constitutiones apostolicae* II,26,1: *SC* 230, 235-237.

Este término fue recogido por Tertuliano y por Orígenes[111] y se encuentra en la *Tradición apostólica* de Hipólito. Las *Constituciones apostólicas*, por el año 380, tratarán en su primer libro de «la enseñanza católica relativa a los laicos»; el libro II tratará de los «obispos, presbíteros y diáconos»; los demás libros se dedicarán a las viudas, los huérfanos y los mártires.

4. La disciplina de las ordenaciones

Dado el papel capital del obispo y de los presbíteros en la vida de las comunidades, era preciso velar por las condiciones generales de su nombramiento, su ordenación y sus relaciones mutuas. Muy pronto los concilios locales y regionales tuvieron que establecer cierto número de reglas o de cánones, impuestos generalmente por una experiencia difícil. Recordemos, a título de ejemplo, los cánones de Nicea[112]. Este concilio pide que no se ordene demasiado rápidamente a un neófito (can. 2); asienta el principio de que el obispo sea establecido por todos los obispos de la provincia eclesiástica; pero, dadas las dificultades que el desplazamiento pudiera causar a algunos, tenían que reunirse al menos tres obispos, «habiendo dado también su voto los ausentes» (can. 3). La finalidad no era la de asegurar de manera «tuciorista» la validez de la ordenación, sino la de mostrar la unidad del cuerpo episcopal. La autoridad de los obispos de las ciudades más importantes, así como su jerarquía, se determinan en los cánones 6 y 7. La promoción de los sacerdotes tiene que ir precedida de un examen serio (can. 9). Los clérigos vagos y los que se enriquecen con el préstamo a interés son objeto de sanciones (cánones 15 y 17). Los siguientes concilios votaron cánones análogos.

El concilio de Calcedonia, por ejemplo, se vio llevado a tomar una decisión muy importante prohibiendo las ordenaciones «absolutas»:

> «Nadie debe ser ordenado de manera absoluta, ni presbítero, ni diácono, ni en general nadie de los que se encuentran en el orden eclesiástico, si no se le asigna al ordenando a título propio una iglesia de ciudad o de aldea, un santuario de mártir o un monasterio. A propósito de los que han sido ordenados de manera absoluta, el santo concilio ha decidido ya que semejante imposición de manos no tenga valor y que, para vergüenza de aquel que se la confirió, no pueda ya ejercerla en ninguna parte»[113].

Este decreto disciplinar, que pide que toda ordenación vaya necesariamente acompañada, so pena de invalidez, de una vinculación concreta al cargo de una Iglesia, tiene también un valor doctrinal[114]. Veremos más tarde cómo se interpretó.

111. Tertuliano, *Exhortatio ad castidatem* 7,2: *SC* 319, 93; *De praescriptione* 41,8: *SC* 46, 148; Orígenes, *In Jeremíam* 11,3: *SC* 232, 421.

112. Concilio de Nicea, cánones: *COD* II-1, 37-55.

113. Concilio de Calcedonia, can. 6: *COD* II-1, 207.

114. Cf. H. Crouzel, *La doctrine du caractère sacerdotal...*: BLE 74 (1973) 252-260.

IV. EL DESARROLLO DE LA DISCIPLINA PENITENCIAL

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: HERMAS, *Pastor*, ed. R. Joly, *SC* 53, 1958; ed. D. RUIZ BUENO, *PApost* 937-1092– TERTULIANO, *De paenitentia*, ed. CH. MUNIER, *SC* 316, 1984.– ID., *De pudicitia*, ed. C. MICAELI-CH. MUNIER, *SC* 394-395, 1993. – Orígenes, textos recogidos y estudiados por K. RAHNER, *La doctrine d'Origène sur la pénitence*: RSR 37 (1950) 47-97. 252-286. 422-456.– BASILIO DE CESAREA, *Epist. ad Amphilocum de canonibus* 188, 199, 217: trad. Y. COURTONNE, *Budé* 1961, t. II.– AMBROSIO DE MILÁN, *De Paenitentia*, ed. R. GRYSON, *SC* 179, 1971. – C. VOGEL (ed.), *Le pécheur et la pénitence dans l' Église ancienne* Cerf, Paris 1966; ID. (ed.), *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Cerf, Paris 1969.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: H. KARPP, *La Pénitence. Textes et commentaires des origines de l'ordre pénitentiel de l'Église ancienne*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1970.– B. POSCHMANN, *Le Pénitence et l'onction des malades* (1951), Cerf, Paris 1966.– H. VORGRIMMLER, *Busse und Krankensalbung*, en *Handbuch der Dogmengeshichte*, IV,3, Herder, Freiburg 1978.– K. RAHNER, *De Paenitentia. Tractatus historico-dogmaticus*, Innsbruck ^{3}1955 (a roneo).

Si las disciplinas y las liturgias anteriormente recordadas están bien atestiguadas en la antigua Iglesia, los primeros documentos se muestran poco elocuentes en hablar sobre una institución penitencial. La razón es muy sencilla: la penitencia no da lugar primordialmente a un rito, sino a una conducta, que es menos fácil de especificar; además, en las primeras comunidades, numéricamente restringidas y generalmente fervorosas, el pecado daba la impresión de ser una excepción. Se prestó mayor atención al mismo cuando llegó a marcar de forma duradera a las comunidades y se planteó un tremendo problema en relación con la gracia perdida del bautismo.

1. LA VIDA PENITENCIAL EN LAS COMUNIDADES PRIMITIVAS

En las comunidades más antiguas, hasta mediados del siglo II, toda la vida cristiana se vivía bajo el signo de la penitencia. No solamente el catecúmeno recibía el bautismo al final de un trayecto que le invitaba a la conversión del corazón y a la penitencia por sus pecados anteriores, sino que se comprometía además por su bautismo a emprender una vida nueva, que suponía un cambio completo de costumbres respecto a la sociedad pagana y lo separaba visiblemente de ella. Por eso el pecado será percibido principalmente en estos últimos tiempos como un retorno a la vida del mundo, a su idolatría, a su incredulidad y a sus depravadas costumbres.

Así pues, la penitencia es ante todo en la Iglesia un ejercicio continuo de la vida bautismal. Los fieles se sentían culpables de faltas cotidianas que atentaban contra la fraternidad cristiana. Estos pecados eran objeto de la confesión o *exomologhèsis* dominical, que precedía a la celebración de la eucaristía e iba ordenada a la reconciliación fraternal. Se habla de ella en la *Didaché* en un texto con el que ya nos hemos encontrado:

> «Reunidos cada día del Señor, romped el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro. Todo aquel,

empero, que tenga contienda con su compañero, no se junte con vosotros hasta tanto no se hayan reconciliado, a fin de que no se profane vuestro sacrificio»[115].

La *Carta de Bernabé* es otro testimonio de ello, quizás un poco menos claro: «Confesarás tus pecados. No te acercarás a la oración con conciencia mala»[116]. Un texto algo más tardío de Tertuliano nos permite pensar que esta confesión comunitaria terminaba con el beso de paz[117]. Se trataba de un acto litúrgico, presidido por la Iglesia, preludio de la liturgia penitencial que marca todavía el comienzo de nuestras eucaristías. ¿Se trataba de una forma primitiva del «sacramento»? Esta cuestión no permite dar una respuesta inmediata en el marco de nuestras categorías actuales. Pero es legítimo decir que los cristianos de entonces vivían efectivamente la realidad de la gracia de la reconciliación a través de esta liturgia. Se trata ciertamente de un perdón de los pecados vivido en la comunidad eclesial. El análisis de los ritos penitenciales de la eucaristía en Oriente que ha hecho L. Ligier, para una época sin duda posterior (del siglo IV al siglo IX), afirma como conclusión que las Iglesias orientales reconocían una eficacia sacramental a estos ritos celebrados «en plena liturgia eucarística»[118]. De todas formas, el vínculo entre la liturgia penitencial y la eucaristía es muy primitivo.

Los documentos de la época hablan de faltas muy graves: escándalo provocado en la comunidad o rebelión formal contra la autoridad de la Iglesia, cismas gnósticos por ejemplo. Se establece aquí una diferencia clara entre lo que rompe y lo que no rompe la comunión con la Iglesia. Varios testimonios muestran que, incluso en esos casos, es posible la reconciliación, mediante la penitencia y la sumisión al juicio de la Iglesia. Para Ignacio de Antioquía, la vuelta a la comunión con el obispo es también el retorno a la unión con Dios:

> «Cuantos son de Dios y de Jesucristo, ésos son los que están al lado del obispo. Ahora que cuantos, arrepentidos, volvieren a la unidad de la Iglesia, también ésos serán de Dios, a fin de que vivan conforme a Jesucristo.
>
> [...] A todos los que se arrepienten les perdona el Señor, a condición de que su arrepentimiento termine en la unidad de Dios y en el senado del obispo»[119].

Hay otros textos que hablan de herejes recibidos en la Iglesia después de haber hecho penitencia[120]. Estos datos están en contradicción con la tesis de un rigorismo absoluto en la Iglesia primitiva.

2. La predicación penitencial de Hermas

Mientras crecía el número, disminuía el fervor de las comunidades. Por el año 150 interviene un elemento nuevo con la predicación del esclavo liberado Hermas y su libro *El Pastor*. Este elemento es en primer lugar sociológico e históri-

115. *Didaché* 14,1-2: *SC* 248, 193; *PApost* 91.
116. *Epistola Barnabae* 19,12: *SC*172, 211; *PApost* 808.
117. Tertuliano, *De oratione* 18,1: *CCSL* 1, 267.
118. L. Ligier, *Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient*: La Maison-Dieu 90 (1967) 155-188.
119. Ignacio de Antioquía, *Ad Philadelphios* 3,2 y 8,1: *SC* 10bis, 143 y 149; *PApost* 483 y 486.
120. Cf. H. Vorgrimmler, *Busse und Krankensalbung*, *o.c.*, 40-41.

co, pero plantea un problema doctrinal que habrá de ejercer una influencia decisiva en la futura institucionalización de las conductas penitenciales. Hermas ofrece una descripción severa de la comunidad cristiana de Roma[121]. Hay toda una masa de cristianos que han emprendido el camino que les aleja de la Iglesia y les hace volver a la vida pagana. Están desde luego los apóstatas formales y los herejes, pero también los que mantienen una fe hipócrita o mezclada de extrañas doctrinas, los vacilantes en su «corazón doble» (*dipsychoi*), los «no-practicantes» que no frecuentan ya la comunidad y prefieren los asuntos mundanos, e incluso los que piensan que la vida con los paganos resulta mucho más agradable. La novedad no está en la existencia de estas conductas, sino en en el número de quienes las siguen. Los pecadores se han convertido en toda una población y su pecado se presenta como un reniego de su compromiso bautismal. Pero no es posible bautizar por segunda vez. Tal es la enseñanza de los *didáscalos*, que recoge Hermas:

> «Señor –le dije–, he oído de algunos doctores que no hay otra penitencia fuera de aquella en que bajamos al agua y recibimos la remisión de nuestros pecados pasados.
>
> Has oído –me contestó– exactamente, pues así es. El que, en efecto, recibió una vez el perdón de sus pecados, no debiera volver a pecar más, sino mantenerse en pureza.
>
> Mas, puesto que todo lo quieres saber puntualmente, quiero declararte también esto, sin que con ello intente dar pretexto de pecar a los que han de creer en lo venidero o poco ha creyeron en el Señor. Porque quienes poco ha creyeron o en lo venidero han de creer, no tienen lugar a penitencia (*metanoia*) de sus pecados, sino que se les concede sola remisión (*aphesis*), por el bautismo, de sus pecados. Ahora bien, para los que fueron llamados antes de estos días, el Señor ha establecido una penitencia (*metanoia*) [...]. Siendo, pues, el Señor misericordioso, tuvo lástima de su propia hechura y estableció esta penitencia, y a mí me fue dada la potestad sobre esta penitencia. Sin embargo, yo te lo aseguro –me dijo–: si después de aquel llamamiento grande y santo, alguno, tentado por el diablo, pecare, sólo tiene una penitencia»[122].

En este texto se distinguen firmemente dos conceptos diferentes: uno que corresponde al bautismo y otro a la penitencia. El bautismo es ante todo una *remisión*, que presupone sin duda una conversión-penitencia anterior. Para los bautizados que han vuelto a pecar, el Señor ha instituído una *penitencia*, que supone ciertamente la promesa de una remisión. En otras palabras, no hay un segundo bautismo ni tampoco una remisión inmediata; pero existe la posibilidad de una penitencia orientada a la reconciliación, de una conducta laboriosa y duradera. Los dos sacramentos incluyen sin duda la penitencia y el perdón; pero su diferencia estriba en que el bautismo es ante todo una remisión, mientras que la segunda conducta es ante todo una penitencia.

Para Hermas esta penitencia no es posible más que una sola vez. Se trata de una idea nueva, que no aparece en los demás Padres apostólicos, pero que se recogerá y tendrá valor durante todo el tiempo de la disciplina pública de la peni-

121. HERMAS, *Pastor. Similitudines* 8,4,1-11,5: *SC* 53bis, 271-287; *PApost* 1035-1047.
122. *Ibid*, *Praecepta* 4,3,1-6: *SC* 53bis, 159-161; *PApost* 978-979.

tencia. La razón doctrinal de ello parece situarse en la relación entre el bautismo y la penitencia: lo mismo que aquel es único, también ha de serlo ésta. Por otra parte, la perspectiva de Hermas es escatológica: no existe ya mucho tiempo para la penitencia y no cabe la posibilidad de poder reiterarla. Pero no se ve todavía nada en Hermas que se parezca a una institución penitencial.

Este texto ha dado lugar a numerosas interpretaciones. A finales del siglo pasado se creyó que la Iglesia primitiva practicaba un rigorismo absoluto (basándose en Heb 6,4-6 y 10,26) y no admitía ninguna caída grave para los bautizados (teoría bautismal, *Tauftheorie*). No había para ellos ningún perdón. Hermas habría sido el primero en hacer que se vislumbrase un poco de indulgencia, inventando la idea de la penitencia postbautismal. Como no tenía la Escritura en su favor, habría apelado al anuncio de una revelación celestial. Por timidez, en el contexto del rigorismo ambiental, no habla más que de una penitencia excepcional, de una especie de jubileo, de un perdón en fecha fija al estilo de lo que ocurría en la Ley antigua. Otros, pensando que no ha existido ese rigorismo absoluto, han creído que Hermas era ya el testigo de lo que llegará a ser en Tertuliano la penitencia segunda. Muy recientemente, N. Brox[123], que relativiza la oposición entre remisión bautismal y segunda penitencia, propone otra interpretación. Hermas aprueba la posición rigorista de «algunos doctores» que excluyen toda otra penitencia distinta de la del bautismo, pero en el plano de la práctica tiene una actitud más misericordiosa, sin ver en ello sin embargo ninguna contradicción. Si la posición rigorista no era más que la de algunos, otros doctores, más numerosos, reconocían por tanto la posibilidad de esta penitencia. Así pues, la Iglesia de Roma practicaba ya una forma de penitencia postbautismal. La novedad del mensaje no está entonces en el anuncio de una penitencia, sino en la insistencia en su carácter único y en el establecimiento de un plazo limitado. Hermas sería por tanto más rigorista de lo que se ha dicho: no quiere que la penitencia postbautismal se traduzca en soluciones de facilidad y en una «farsa» de la vida eclesial.

3. Institucionalización de la penitencia pública

En tiempos de Hermas no parece ser que funcionara ninguna institución penitencial. Las primeras manifestaciones de esta institución aparecen a comienzos del siglo III, con Tertuliano en Occidente y Orígenes en Oriente.

La segunda penitencia en Tertuliano

El tratado *Sobre la penitencia*, que pertenece al periodo católico de Tertuliano, es un pequeño opúsculo que encierra una llamada convincente a la penitencia. Parece dirigirse más bien a los catecúmenos. El que ha comprendido el misterio del perdón de los pecados que se realiza en el bautismo, dice Tertuliano, tiene que sentir como algo maravilloso el hecho de que el Señor en su misericordia haya dispuesto un nuevo perdón para el que ha vuelto a caer. Esta segunda vez no

123. N. Brox, *Der Hirt des Hermas übersetz und erklärt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 476-485.

debería haberse producido. Porque el pecado no está permitido. Por tanto, no habrá más que una sola penitencia, ya que es la segunda vez. Ir más lejos en el número sería invitar al pecado y ofender a la misericordia de Dios, permitiendo hacer penitencia de su penitencia. La penitencia participa, por tanto, de la unicidad del bautismo:

> «Previendo estos asaltos de la virulencia (diabólica), Dios ha permitido que siguiera abierta un poco la puerta del perdón, aunque haya sido bien cerrada por el cerrojo del bautismo; en el vestíbulo ha puesto la segunda penitencia, para abrir a quienes llamen, pero una vez solamente, ya que es la segunda vez, y nunca más a continuación»[124].

La imagen que trasmite este texto es difícil de interpretar, si pensamos que no existen prácticamente iglesias-edificios en la época de Tertuliano. Establece un paralelismo entre la primera penitencia, prebautismal, y la segunda penitencia, agravada, ya que se trata de una recaída. La distinción entre el bautismo y la penitencia es parecida a la que hacía Hermas. El primero es el sacramento del perdón (*ignoscentia*); el portillo que sigue abierto es el de la penitencia (*paenitentia*) y tiene lugar en el vestíbulo, es decir, fuera de la asamblea. Pero Tertuliano ilumina su pensamiento con una descripción muy concreta de esta conducta penitencial:

> «Si la obligación de esta segunda y única penitencia es un asunto delicado, su prueba es igualmente laboriosa: no basta con producirla en el seno de la conciencia, sino además es preciso que la manifieste un acto. Este acto, que es designado comúnmente con un término griego, es la *exomologhesis*; por ella confesamos nuestro pecado al Señor, no ciertamente porque él lo ignore, sino porque la satisfacción se prepara por medio de la confesión, por la confesión nace la penitencia y por la penitencia se aplaca a Dios. Así pues, la *exomologhesis* es la disciplina que obliga al hombre a postrarse y humillarse, imponiéndole, incluso en su manera de vestir y de alimentarse, una conducta capaz de atraer sobre él la misericordia. Ordena dormir sobre el saco y la ceniza, dejar de alimentar el cuerpo con grasa, sumir el alma en la tristeza, castigar con un trato severo todo lo que es causa de pecado; además, no conocer más que una comida y una bebida muy sencillas, para el bien, no ya del vientre como es lógico, sino del alma; en compensación, alimentar la oración de frecuentes ayunos, gemir, llorar, gritar de dolor día y noche ante el Señor, tu Dios, postrarse a los pies de los sacerdotes, arrodillarse ante los altares de Dios, pedir a todos los hermanos que se hagan los embajadores de su petición de gracia [...]. Por eso, cuando (la penitencia) postra al hombre, más bien lo levanta; cuando lo carga de suciedad, lo hace más limpio; cuando lo acusa, lo excusa; cuando lo condena, lo absuelve. En la medida en que te niegues a buscar el regalo, en esa misma medida Dios te perdonará»[125].

En este texto se ilustran ya los diferentes actos del penitente: éste es llevado por su *contrición*, que tiene que exteriorizar por una conducta pública de penitencia que hereda sus rasgos del Antiguo Testamento (*satisfacción*). Esta conducta comprende la dimensión de la *confesión*, a través de gritos y de súplicas dirigidas

124. TERTULIANO, *De paenitencia* VII,10: *SC* 316, 175.
125. *Ibid.* IX,11-6: *SC* 316, 181-183.

a los miembros de la comunidad. Esta publicidad supone que el mismo pecado ha constituído un conducta pública. El penitente se somete al juicio de la Iglesia, que ruega a su vez por él: su intercesión tiene valor de promesa de perdón. Pero no se indica el momento de la reconciliación.

Por el año 210, la reconciliación (atestiguada por el segundo libro de Tertuliano, el *De pudicitia*) viene a cerrar este proceso en Cartago y en Roma; por el 230 en Alejandría (Orígenes). Con ella queda completamente definida la institución penitencial. La reconciliación le corresponde al obispo.

No existe evidentemente por esta época ninguna disciplina secreta de la penitencia, que funcionase de forma paralela con la penitencia pública. Pero por el año 230 aparece en el marco de ésta la confesión secreta, según el testimonio de Orígenes[126]. Se trata de la primera confesión, la que permite la entrada en la penitencia. El penitente es confiado entonces a un sacerdote que se encarga de acompañarlo, como un médico que aplica el remedio oportuno, y de ayudarlo mientras dura su penitencia. El testimonio de Orígenes queda aislado en su época. Pero esta práctica de la confesión secreta al sacerdote se desarrollará, tanto en Oriente como en Occidente, a lo largo del siglo IV. Será objeto de una aprobación y de una recomendación por parte de los papas Inocencio I y León Magno. A finales del siglo V, Simplicio establece en Roma a los primeros sacerdotes penitenciarios. En Oriente, Juan Crisóstomo es testigo de una actitud más indulgente con los pecadores. Los invita a acudir a él para mostrarle sus heridas y a aceptar la buena medicina que les propone. Invita incluso a los que vacilan ante las exigencias de la penitencia pública a que hagan penitencia en privado y «traten familiarmente con los sacerdotes»[127].

Los conflictos en torno a la irremisibilidad

En el siglo III, cuando todavía no se había establecido la disciplina canónica de la penitencia pública, se planteó el problema de la irremisibilidad de ciertos pecados. Por irremisibilidad hay que entender la sumisión del pecador a una penitencia perpetua, confiando su reconciliación a Dios o concediéndosela eventualmente en el lecho de muerte.

A comienzos del siglo III, algunos obispos reconcilian a los adúlteros y otros no. Es lo que puede deducirse de lo que dice Tertuliano después de haberse hecho montanista[128]. Fustiga a un obispo, de cuya identidad se sigue discutiendo (¿Agripino de Cartago?) por haber promulgado un edicto de indulgencia: «Yo perdono las culpas de adulterio y de fornicación a los que han hecho penitencia». Tertuliano lo acusa de favorecer de este modo el pecado: «¿Y llegará a publicarse esta medida de indulgencia? Será, según creo, en la puerta misma de entrada de los lugares de desenfreno, bajo la enseña de los lupanares; es allí donde hay que promulgar semejante penitencia, en los mismos lugares en que se comete el pecado»[129].

126. ORÍGENES, *Homilia in Levíticum* II,4: *SC* 286, 111.
127. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilia in Hebraeos* 9,4: *PL* 63,81.
128. Iglesia o secta de «espirituales», fundada por Montano, que pretendía haber recibido una revelación o profecía del Espíritu Santo. Su moral era muy severa con el pecado.
129. TERTULIANO, *De pudicitia* I,6-7: *SC* 394, 147.

Tertuliano fundamenta su acusación en una larga argumentación al mismo tiempo bíblica y doctrinal, a fin de demostrar que hay en la Iglesia diferentes categorías de pecados y que, según la enseñanza y el ejemplo de los apóstoles, unos tienen que ser reconciliados y otros no. Es abundante su *dossier* escriturístico. Esta distinción se basa en la solución eclesial que caracteriza a la penitencia en estos dos casos: una obtiene el perdón, la otra no. Así pues, Tertuliano distingue tres clases de pecados: los pecados «cotidianos», a los que todos estamos sujetos y que no se someten a la penitencia pública (19,24); los pecados «medios y perdonables», sometidos a la penitencia pública y que obtienen entonces el perdón; finalmente, los pecados más graves y mortales (*exitiosa*), «que no pueden perdonarse: el homicidio, la idolatría, el fraude, la blasfemia, la abjuración y cualquier otra forma de profanación del templo de Dios»[130]. Tertuliano, opina que esta severidad es necesaria para preservar la santidad de la Iglesia. No obstante, le reconoce al mismo tiempo a la Iglesia el poder de perdonar los pecados:

> «Pero la Iglesia, dices, tiene el poder de perdonar los pecados.– Lo admito y lo establezco mejor que tú, porque tengo en los nuevos profetas al Paráclito mismo que declara; la Iglesia tiene el poder de perdonar el pecado; pero no lo hará, no sea que cometan más pecados todavía»[131].

Por consiguiente, aunque Tertuliano rechaza el recurso a Mt 16,18-19 para justificar el poder de los obispos, ya que es al hombre «espiritual» a quien corresponde perdonar el pecado, reconoce que la diferencia que lo separa de sus adversarios es en definitiva de orden disciplinar. Con una intención bastante parecida, Orígenes reprochará vigorosamente a ciertos obispos su actitud demasiado indulgente con los pecados que él considera «incurables»[132].

En Cartago, Cipriano cambiará de actitud ante los que cayeron (*lapsi*) durante la persecución. Después de haber rechazado al principio totalmente la reconciliación de los que habían sacrificado a los ídolos (*sacrificati*), luego la aceptará ante la inminencia de una nueva persecución. Su argumento, típicamente pastoral, es el siguiente:

> «No puede ser apto para el martirio quien no es armado por la Iglesia para el combate y falla el espíritu que no se yergue y enciende por la recepción de la Eucaristía [...]. ¿Cómo puede estar preparado para confesar quien, por no recibir antes la paz, no tuviere el Espíritu del Padre, que fortalece a sus servidores y habla y hace la confesión en nosotros?»[133].

La cuestión que interesa en primer lugar a la historia de los dogmas es la de saber si, en la gran Iglesia, la irremisibilidad era una toma de posición doctrinal o disciplinar, es decir, en términos modernos, «pastoral». ¿Habría pensado la Iglesia que algunos pecados están *a priori* excluídos de toda remisión, en nombre de la Escritura (cf. Heb 6,4-10; 10,26; 1 Jn 5,16)? Esta fue la interpretación que mantuvieron algunos investigadores de comienzos del siglo XX. El análisis de

130. *Ibid.* XIX,25: *SC* 394, 261.
131. *Ibid*, XXI,7: *SC* 394, 271.
132. ORÍGENES, *De oratione* 28: *PG* 111, 528c; sobre la interpretación de este texto, cf. también K. RAHNER, *La doctrine d'Origène sur la pénitence*: RSR 37 (1950) 429.
133. CIPRIANO, *Epist.* 57,4,2: *OC* 550.

los *dossiers* precedentes permite sacar la conclusión de que la Iglesia no juzgó que su autoridad se viera limitada ante algunos pecados, debido a su gravedad. Pero, guardiana de la santidad de sus miembros y del testimonio de las comunidades, pensaba que no tenía que perdonarlos en algunos casos. Esto le reconocía incluso el montanista Tertuliano. Tan sólo en el siglo IV, con la herejía novaciana, es cuando la irremisibilidad de ciertos pecados se convertiría en objeto de un debate doctrinal y fue combatida por Atanasio, Ambrosio, Jerónimo y Agustín. Este antiguo conflicto es la expresión primera de una tensión presente en el ministerio de la Iglesia: ¿cómo compaginar la severidad ante el pecado con la indulgencia por el pecador? Concretamente, en la disciplina antigua, los pecados que se consideraban originalmente como irremisibles se convirtieron, al menos en ciertas regiones, en pecados reconciliados, por lo menos en el lecho de muerte.

La disciplina pública bajo su forma desarrollada

La disciplina que se estableció en el siglo III presenta una forma desarrollada en el siglo IV; resulta fácil restituir su esquema.

La entrada en la penitencia. Como punto de partida, el cristiano conocido por una conducta notoriamente pecadora e incompatible con la santidad de la Iglesia es objeto de una denuncia por sus hermanos o de una reprimenda (*correptio*) por el obispo o los presbíteros. Si no obedece, es expulsado de la comunidad. Si obedece, entra en el orden de los penitentes durante una celebración litúrgica presidida por el obispo: se declara públicamente su falta (que ya era del dominio público); se le entregan los hábitos de penitente y se le señala la naturaleza y la duración de su penitencia. El obispo le impone las manos y lo expulsa litúrgicamente de la comunidad. Por consiguiente, su pecado es «atado». El cumplimiento de la penitencia se hará bajo el control de los presbíteros.

¿Cuáles son los pecados sometidos a la penitencia pública? No se trata de los «pecados cotidianos» de debilidad o de inadvertencia. Tertuliano nos ofrece ya un catálogo: la participación en las festividades paganas, en las actividades o funciones públicas que tenían que ver con el culto a los ídolos, las abjuraciones o las blasfemias «equívocas», las graves perturbaciones creadas en la vida de la comunidad (rebeldía, cólera, etc.); y por otra parte, «el homicidio, la idolatría, la acción criminal (*fraus*), la apostasía, la blasfemia, y naturalmente el adulterio, la fornicación y cualquier otra profanación del templo de Dios»[134]. Esta lista se organizará cada vez más en torno a los tres grandes capítulos de la apostasía, el adulterio y el homicidio.

El cumplimiento de la penitencia. Consiste en ayunos y maceraciones por una parte, y en la participación en las liturgias penitenciales por otra. Durante todo el tiempo de la penitencia, la comunidad entera, sacerdotes y fieles, ruega por los penitentes. El parentesco entre la conducta de los catecúmenos y la de los penitentes llevó a Tertuliano a hablar de *segunda penitencia.* La convicción doctrinal de la Iglesia es la siguiente: a medida que el penitente va cumpliendo la penitencia que se le ha impuesto, su pecado es perdonado por Dios. Por eso mismo, el penitente se va reintegrando progresivamente en la liturgia, primero en el fondo

134. TERTULIANO, *De pudicitia* VII,15-16 y XIX,25: *SC* 394, 181 y 261.

de la Iglesia, luego en otros lugares más cerca del altar, en donde asistirá a las partes más importantes de la celebración. Podrá recibir allí diversas bendiciones e imposiciones de manos, como si la reconciliación se fuera distribuyendo en el tiempo.

La reconciliación. El final de la penitencia comprende una nueva confesión al obispo, primero pública y luego más discreta e incluso secreta. El obispo juzga del valor de la penitencia que ha cumplido. En una liturgia final y solemne concede la reconciliación al penitente y le permite acceder de nuevo a la eucaristía imponiéndole las manos, gesto cuyo alcance se considera como equivalente al del agua bautismal. De esta manera, el pecado queda «desatado». Pero es lógico que la Iglesia no puede reconciliar al pecador más que cuando el cumplimiento de su penitencia lo ha reconciliado con Dios.

En el siglo IV vemos aparecer en Basilio de Cesarea[135] algunas tarifas de penitencia para los pecados principales, con la indicación de la duración en cada categoría de penitentes. Con el tiempo empezaron a organizarse grandes liturgias penitenciales durante la cuaresma y la reconciliación solía tener lugar el Jueves Santo. Toda la comunidad cristiana se asociaba a estas liturgias, que eran también una buena ocasión para que todos los demás cristianos reconocieran sus pecados.

Teología de los actos de la penitencia

En esta disciplina, la penitencia aparece claramente constituída por una doble conducta, la del penitente y la de la Iglesia, cuya vinculación constituye lo que hoy llamamos el sacramento de la penitencia. Le corresponde en primer lugar al penitente convertirse de verdad bajo la gracia de Dios, con una conversión inseparablemente interior y exterior. Pero las costumbres de la época insistían en la manifestación exterior; mediante un deslizamiento semántico significativo, la conversión (*metanoia*) se convierte en satisfacción (*paenitentia*) exterior, inscrita en el tiempo. Se trata del principio según el cual no hay penitencia sin esfuerzo y sin duración (*opus et tempus*). Por eso mismo la penitencia concedida en el lecho de muerte no puede ser considerada como cierta. La gracia de la penitencia conduce al pecador a destruir, en la medida de sus fuerzas, la realidad de su pecado, a fin de lograr la reconciliación. Pero la conducta penitencial del pecador no tendría eficacia «sacramental» si no se sometiera a la Iglesia. La actividad de la Iglesia supone tres tiempos: primero «ata» al pecador excomulgándolo e imponiéndole una penitencia, cuya naturaleza y duración tienen una intención medicinal; luego, «reza», como comunidad espiritual, por el perdón de sus pecados y ayuda al pecador a perseverar en su penitencia; finalmente, «desata» al pecador concediéndole la reconciliación. Al obrar así, distingue entre lo que es propio de Dios y lo que corresponde a su ministerio. Por eso no interviene más que cuando considera al pecador ya reconciliado con Dios. La forma litúrgica de la reconciliación sigue siendo deprecatoria. Supone el don del Espíritu. Por consiguiente, no es una declaración extrínseca a la realidad del perdón divino.

135. BASILIO DE CESAREA, *Epist.* 188, 189, 217: «Ad Anphilocum de canonibus».

4. El gran cambio en la disciplina penitencial (siglos VI-X)

La disciplina penitencial de la Iglesia conoció a través de la alta Edad Media, primero en Occidente y a continuación en Oriente, un cambio espectacular. En efecto, a partir del siglo VI se advierten cierto número de contradicciones, perceptibles ya en los testimonios precedentes, que vienen a alterar gravemente el funcionamiento de la penitencia pública. Por su parte, los fieles la van abandonando cada vez más, dado que les parece demasiado rigurosa. Exigen discreción y secreto, lejos de una publicidad que consideran odiosa e insoportable. Además de sus obligaciones, que se juzgan excesivas, la penitencia pública da origen a ciertas costumbres que asemejan el estado de vida del penitente con un estatuto pseudo-monástico. Finalmente, es única y, como la Iglesia se niega a toda nueva penitencia, se vacila en comprometer demasiado pronto la oportunidad de reconciliación y se deja para más tarde la entrada en la penitencia. De aquí esta paradoja: en el momento en que se abandona más la penitencia, los fieles piden con insistencia a la Iglesia la posibilidad de reiterarla. Por su parte, los obispos se encuentran en un callejón sin salida en su actitud pastoral. Su mision es invitar a la penitencia y recordar este deber. Pero ellos mismos vacilan a la hora de conceder la penitencia a las personas demasiado jóvenes, que tienen mayor peligro de recaer en sus pecados. Algunos de ellos acaban concediendo una segunda penitencia. Pero el resultado más corriente es que la penitencia se convierte en un sacramento de moribundos. De esta manera, muchos cristianos pasan su vida en una especie de «vacío sacramental»[136].

Esta evolución de la situación pastoral es a su vez solidaria de una evolución de la conciencia a través de los siglos, evolución que es también un fruto de la pedagogía de la Iglesia. El pecado ha perdido su antigua figura sociológica de un retorno al mundo pagano. Ahora la sociedad es globalmente cristiana. Al contrario, se ha desarrollado el sentido ético del pecado. La influencia monástica fue decisiva en este terreno. El monje se muestra más atento al aspecto interior de la falta, ligada a la mutabilidad y a la debilidad de la conciencia. Así pues, nace un nuevo sentido del pecado, que considera más su interioridad que su exterioridad.

La penitencia monástica

En una época en que la estructura episcopal se encuentra en una relativa decadencia en Europa occidental, la actividad misionera de los monjes celtas (cuyo tipo es Columbano, que pasó de Irlanda al continente) difundió una forma de penitencia surgida en la tradición monástica, que corresponde con bastante exactitud a las exigencias de los fieles. Proponen una penitencia secreta, reiterable, no marcada por la figura exterior de la excomunión y comprendida como un ejercicio constante de la vida bautismal. Llevan consigo un catálogo de pecados que se remonta en lo esencial a Evagrio Póntico y que llegó hasta ellos a través de Juan Clímaco y de Casiano. Este catálogo presenta los siete capítulos principales en el terreno del pecado, que se convertirían en los «pecados capitales». En esta lista

136. Cf. C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne, o. c.*, 23; H. Vorgrimmler, *Busse und Krankensalbung, o.c.*, 92.

vienen en primer lugar los principales pensamientos culpables y los afectos desordenados que constituyen las tentaciones del estado monástico. Pero la lista se refiere igualmente a los actos exteriores.

Los monjes practican igualmente la confesión secreta y la apertura espiritual. En los monasterios se hacía la confesión a un padre espiritual, que no era necesariamente sacerdote, al menos en Oriente. No comprendía ninguna absolución. Los monjes se pusieron a confesar a los laicos de esta manera, conservando de la disciplina antigua la indicación de una penitencia o satisfacción. Para ayudarse en este ministerio, los abades difundieron el uso de penitenciales, colecciones de tarifas penales en correspondencia con los diferentes pecados. El clero, generalmente poco instruído, hizo también abundante uso de ellos. Las penitencias se inspiraban en las de la disciplina antigua (ayunos, limosnas, oraciones), pero no tenían carácter público y litúrgico. En adelante, se podrá hacer penitencia en secreto. Globalmente, la duración de la penitencia tenderá a reducirse; la idea de que una penitencia más intensa y más corta, o bien una limosna, podían sustituir a una penitencia más larga conduciría a la práctica de las indulgencias.

En muchos aspectos este sistema penitencial difundido por los monjes sigue estando cerca de la disciplina antigua. Basilio de Cesarea había indicado ya las tarifas; Juan Crisóstomo practicaba una forma de confesión secreta. La idea de que la penitencia requiere tiempo sigue siendo la misma. La verdadera innovación fue la de proponer a todos los cristianos una penitencia secreta por una parte y reiterable por otra.

Las dos etapas de transición a la penitencia secreta

En una primera etapa (siglos VI-IX), los monjes escuchan la confesión, indican la penitencia que hay que cumplir, pero no dan ninguna absolución. Se promete el perdón para el final del cumplimiento de esta satisfacción. Las fórmulas de los libros penitenciales son las siguientes: «Que venga la paz; que sea reconciliado con el altar». No hay normalmente ningún nuevo encuentro del penitente con el sacerdote para la reconciliación, que todavía está reservada al obispo, dentro del marco de una penitencia pública que sigue estando teóricamente en vigor. Así pues, el nuevo rito corresponde al rito antiguo de la entrada en la penitencia pública. Expresa la misma convicción de la Iglesia, de que no puede reconciliar ni admitir a la eucaristía más que al pecador que se encuentra reconciliado con Dios.

Esta penitencia se implantó dentro de un conflicto relativo con la disciplina antigua, que estaba ya en decadencia. Su aspecto eclesial disminuyó fuertemente. Su desarrollo litúrgico es incompleto. No es seguro que los monjes confesores fueran siempre sacerdotes. La actitud de los obispos y de los concilios fue muy variada. Algunos la toleraron. Pero en el momento de la reforma carolingia los obispos intentaron hacerse de nuevo con las riendas: condenaron el uso de los penitenciales y restablecieron solemnemente la penitencia pública. Al mismo tiempo rubricaron la existencia de la penitencia secreta asentando el principio de dos penitencias: «a pecado público, penitencia pública; a pecado secreto, penitencia secreta». Este desdoblamiento de la penitencia no resistió mucho tiempo y acabó imponiéndose la penitencia secreta. Puede decirse que, a pesar de las oscuridades

y ambigüedades de sus comienzos y a pesar de la ausencia de absolución, la penitencia secreta fue sacramental, ya que se impuso como un hecho de Iglesia.

En una segunda etapa (a partir del 950), aparece la mención de una liturgia de reconciliación unida inmediatamente a la confesión. Esta liturgia procede del ritual público de la reconciliación de los penitentes. Su forma es primero deprecativa y se convierte en indicativa en el siglo XIII. Estamos ya en presencia del sistema moderno. Porque hay ciertamente un cambio en el orden de los actos de la penitencia: la reconciliación, llamada en adelante absolución, se da antes de la satisfacción. Este cambio traduce el paso a una concepción en la que los pecados son ante todo interiores. Entonces la duración no parece ya esencial. La contrición que dio origen al proceso de la confesión constituye lo esencial de la penitencia y por tanto también de la satisfacción. Antes de presentarse, el penitente está ya reconciliado con Dios y la Iglesia puede entonces reconciliarlo. La satisfacción que impone no es más que un complemento normal. Esta nueva disciplina es la que heredarán los teólogos escolásticos de la Edad Media y Tomás se encargará de hacer su teología; el concilio de Trento sintetizará su doctrina[137].

137. Cf. *Infra*, 132-142.– Para el análisis doctrinal de las instituciones penitenciales me he inspirado en cursos inéditos de J. MOINGT.

CAPÍTULO III

La constitución de la teología sacramental (del siglo XII al siglo XIV)

por H. BOURGEOIS

A partir del siglo XII es cuando se constituyen en la Iglesia latina una teología sacramental y una dogmatización progresiva de la práctica sacramental. Para organizar esta larga historia, que va desde comienzos del siglo XII hasta la época contemporánea, lo más sencillo es tomar unos puntos de referencia en Occidente, ya que es allí donde se dieron las tomas de posición magisteriales de mayor importancia. Hay dos jalones conciliares decisivos, como demuestra la influencia que tuvieron: el concilio de Trento en el siglo XVI y el concilio Vaticano en el siglo XX. Este capítulo tendrá la finalidad de analizar los datos de la tradición cristiana que conducen al concilio de Trento. Estudiaremos este período bajo dos aspectos: los textos principales que prepararon el concilio de Trento y el contexto de estas intervenciones.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: R. FOREVILLE, *Letrán I, II, III, IV,* Vitoria 1972.– L. BOISSET, *Un concile provincial au XIIIe siècle, Vienne, 1289*, Beauchesne, Paris 1973.– J. GILL, *Constance et Bâle-Florence*, Orante, Paris 1965.– J. DE GUIBERT, *Le décret du concile de Florence pour les Arméniens. Sa valeur dogmatique*: BLE 10 (1919) 81-95. 150-162. 195-216.– L. SALTET, *Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre*, Gabalda, Paris 1907.– B. D. MARLIANGEAS, *Clé pour une histoire du ministère. In persona Christi, in persona Ecclesiae*, Beauchesne, Paris 1978.– P. MIQUEL, *La vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IVe au XIVe siècle*, Beauchesne, Paris 1989.– B. NEUNHEUSER, *L'Eucharistie au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1965.– Colloque Sociétés savantes, Dijon (1984), *L'encadrement religieux des fidèles au Moyen Âge et jusqu'au concile de Trente,* Minist. Éduc. Nat., CTHS, Paris 1985.– Colloque sur Lyon II. *1274: année charnière. Mutations et continuités*, CNRS 1977.

I. CUATRO TEXTOS MAGISTERIALES DE PRIMER ORDEN

Durante los cuatro siglos y medio que van del comienzo del siglo XIII, fecha de un admirable impulso teológico occidental, hasta el concilio de Trento, se or-

ganizó a partir de la herencia recibida de la antigüedad una reflexión que intentó formularse de manera sintética y precisa. El magisterio romano levantó acta de ello en unas declaraciones ordinariamente circunstanciales, para responder a ciertas corrientes desviadas o bien para intentar expresar las concepciones latinas respecto a las del cristianismo oriental. Nos fijaremos aquí en cuatro documentos significativos: una confesión de fe que marca las diferencias entre la teología sacramental común y ciertas tendencias separatistas; otra confesión de fe que se inscribe en un programa de reforma eclesiástica en el siglo XIII; una exposición de la doctrina católica sobre los sacramentos, redactada para los cristianos orientales con vistas a una unidad entre las Iglesias; y una exposición análoga, pero destinada esta vez a los cristianos de Oriente unidos a Roma, en el siglo XV.

1. Una confesión de fe para los Valdenses

Este primer texto emana del papa Inocencio III, teólogo notable que intervino en varios puntos de la práctica sacramental. Va dirigida a la corriente valdense, movimiento reformador y espiritual que se consideraba como simpatizante de la teología de los albigenses y finalmente con las de los antiguos maniqueos. Se atribuían a los valdenses ciertas reticencias frente a la materia, de la que sospechaban que pudiera provenir del Dios creador, y por tanto frente a los sacramentos que tienen un elemento material y sensible. He aquí lo que dice este texto sobre los sacramentos:

> «En nada tampoco reprobamos los sacramentos que en ella (la Iglesia) se celebran, por cooperación de la inestimable invisible virtud del Espíritu Santo, aun cuando sean administrados por un sacerdote pecador, mientras la Iglesia lo reciba, ni detraemos a los oficios eclesiásticos o bendiciones por él celebrados, sino que con benévolo ánimo los recibimos, como si procedieran del más justo de los sacerdotes, pues no daña la maldad del obispo o del presbítero ni para el bautismo del niño ni para la consagración de la Eucaristía ni para los demás oficios eclesiásticos celebrados para los súbditos.
>
> Aprobamos, pues, el bautismo de los niños, los cuales, si mueren después del bautismo, antes de cometer pecado, confesamos y creemos que se salvan [...].
>
> Firme e indudablemente con puro corazón creemos y sencillamente con fieles palabras afirmamos que el sacrificio, es decir, el pan y el vino [...], después de la consagración son el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de nuestro Señor Jesucristo.
>
> En este sacrificio creemos que ni el buen sacerdote hace más ni el malo menos, pues no se realiza por el mérito del consagrante, sino por la palabra del Creador y la virtud del Espíritu Santo. De ahí que firmemente creemos y confesamos que, por más honesto, religioso, santo y prudente que uno sea, no puede ni debe consagrar la Eucaristía ni celebrar el sacrificio del altar, si no es presbítero, ordenado regularmente por obispo visible y tangible.
>
> Para este oficio tres cosas son, según creemos, necesarias: persona cierta (*certa persona*), esto es, un presbítero constituido propiamente para ese oficio por el obispo, como antes hemos dicho; las solemnes palabras (*sollemnia verba*) que fueron expresadas por los santos padres en el canon, y la fiel intención (*fidelis intentio*) del que las profiere [...].

Creemos que Dios concede el perdón a los pecadores verdaderamente arrepentidos y con ellos comunicamos de muy buena gana.

Veneramos la unción de los enfermos con óleo consagrado.

No negamos que hayan de contraerse las uniones carnales, según el Apóstol (1 Cor 7), pero prohibimos de todo punto desunir las contraídas del modo ordenado. Creemos y confesamos también que el hombre se salva con su cónyuge y tampoco condenamos las segundas o ulteriores nupcias»[1].

Este texto asume de forma adecuada a las circunstancias la herencia tradicional, integrándola con algunas novedades teológicas.

En primer lugar, se rechazan dos tendencias que ocupaban cierto lugar en los grupos marginales. Una denunciaba el bautismo de los niños pequeños, queriendo reservar el sacramento de la fe solamente a los adultos. La otra, según la antigua concepción gnóstica, combatía el matrimonio y, en todo caso, su valor sacramental. Estas dos cuestiones habían sido ya abordadas en los siglos anteriores.

Por otro lado, la confesión de fe subraya el hecho de que la *dignidad* del ministro no tiene efecto alguno sobre el *valor* del sacramento. Se trata de un principio que ya había formulado Agustín frente al donatismo y que el papa Esteban había defendido frente a Cipriano. Se advierte sin embargo una evolución. El problema de la dignidad del ministro no se plantea ya ante todo por causa de la herejía o del cisma, sino por motivos morales (la simonía y, en esta época, el matrimonio de los clérigos). A continuación Inocencio III hace intervenir en la doctrina agustiniana un elemento que se ponía de relieve en la teología de la época: la *intención del ministro* (Alejandro de Hales, Guillermo de Auxerre, Alberto Magno). Finalmente, la confesión de fe siente la necesidad de subrayar que la eucaristía no puede ser presidida más que por un ministro ordenado. Esto da a entender que la denuncia del ministerio tal como se ejercía en aquella época llegaba a poner en discusión la sacramentalidad tradicional. De hecho, parece ser que los valdenses, en su preocupación por la igualdad espiritual delante de Dios, habían seguido esta tendencia.

Una relativa novedad: el septenario

La confesión de fe propuesta a los valdenses encierra además otro rasgo importante. Atestigua el *septenario* sacramental, sin hacer un enunciado seguido de los siete sacramentos, sino presentándolos sucesivamente: el bautismo, la confirmación, la eucaristía, la ordenación, la penitencia, la unción de los enfermos y el matrimonio.

Por esta época, el septenario era una relativa novedad. Antes del siglo XIII no había planteado ninguna cuestión la determinación del número de sacramentos, ni en Occidente ni en Oriente. En el siglo XII, en la Iglesia latina, se sintió la necesidad de definir lo que era sacramento y lo que no lo era. Por eso mismo se hacía posible y normal una lista que los limitase. Pedro Lombardo no es el primero en establecer esta lista, puesto que una *Suma de Sentencias* más antigua, una obra que es anónima para nosotros, de la primera mitad del siglo XII, había intentado ya hacerla; además la biografía de Otón de Bamberg, el apóstol de Pomerania, re-

1. *DzS* 793-794; *FC* 655,687,918; *MI*, 152.

dactada por el año 1150, enumera: el bautismo, la confirmación, la unción de los enfermos, la eucaristía, la reconciliación, el matrimonio y el orden. Pero es Lombardo el que, dado su prestigio, tuvo en este caso una influencia decisiva.

En el *IV Libro de las sentencias*, escrito por el 1155, señala: «Los sacramentos de la Ley nueva son el bautismo, la confirmación, la bendición del pan, esto es, la eucaristía, la penitencia, la extremaunción, el orden y el matrimonio»[2]. Ofrece de este modo una lista limitativa y concreta, un orden en la enunciación de los diversos sacramentos y una justificación de la elección de los siete ritos retenidos, ya que hay ritos eficaces y ritos que son públicamente signos. Es verdad que no era total la homogeneidad entre los siete sacramentos. Pero el septenario fue rápidamente adoptado no sólo por los teólogos (Pedro de Poitiers, Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino), sino por los concilios locales[3] y hasta por los estatutos diocesanos publicados ya antes por Guillermo de Beaumont, obispo de Angers, en 1216-1217. «El septenario pasa por primera vez a un documento legislativo», subraya J. Longère[4]. Estos datos demuestran que la confesión de fe presentada por Inocencio III no es la primera en tener en cuenta el septenario. Aunque no enuncia los sacramentos como lo hace Pedro Lombardo y utiliza un orden diferente, ratifica y confirma la nueva teología.

2. La confesión de fe de un Concilio reformador. El Lateranense IV (1215)

El concilio IV de Letrán puso al frente de sus decretos un Credo en donde se habla de nuevo de los sacramentos. Sigue todavía en su cargo el papa Inocencio III y se piensa en la enunciación de la fe católica frente a los cristianos que son considerados como herejes (los valdenses, los albigenses, los discípulos de Joaquín de Fiore).

El símbolo del Lateranense IV tiene como característica el desarrollo del tercer artículo de los antiguos Credos, el que se refería al Espíritu y a la Iglesia, explicitando no solamente el bautismo (mencionado en el Credo de Nicea-Constantinopla), sino también la eucaristía. Este acento sacramental es nuevo en las profesiones conciliares de fe:

> «Una sola es la Iglesia universal de los fieles, fuera de la cual nadie absolutamente se salva, y en ella el mismo sacerdote es sacrificio, Jesucristo, cuyo cuerpo y sangre se contienen (continentur) verdaderamente en el sacramento del altar bajo las especies (sub speciebus) de pan y vino, después de transustanciados (transubstantiatis), por virtud divina, el pan en el cuerpo y el vino en la sangre, a fin de que, para acabar el misterio de la unidad, recibamos nosotros de lo suyo lo que Él recibió de lo nuestro. Y este sacramento nadie ciertamente puede realizarlo (conficere) sino el sacerdote que hubiere sido debidamente ordenado, según las llaves de la Iglesia, que el mismo Jesucristo concedió a los apóstoles y a sus sucesores.

2. P. Lombardo, *Sententiae* IV,2,1: *PL* 192, 841-842.
3. Durham (1217); Oxford (1222); Ratisbona (1235); Cremona (1247); Valence (1255); Clermont (1268).
4. J. Longère, *La prédication et l'instruction des fidèles selon les conciles et les statuts synodaux*, en *L' encadrement religieux des fidèles*, o.c., 401.

> En cambio, el sacramento del bautismo (que se consagra en el agua por la invocación de Dios y de la indivisa Trinidad, es decir, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo) aprovecha para la salvación, tanto a los niños como a los adultos, fuere quienquiera (quocumque) el que lo confiera debidamente (rite) en la forma de la Iglesia (in forma Ecclesiae).
>
> Y si alguno, después de recibido el bautismo, hubiere caído en pecado, siempre puede repararse por una verdadera penitencia.
>
> Y no sólo los vírgenes y continentes, sino también los casados merecen llegar a la bienaventuranza eterna, agradando a Dios por medio de su recta fe y buenas obras»[5].

Este texto tiene más autoridad que la confesión de fe para los valdenses. Expresa la fe de manera común, oficial y universal, como lo permite la forma conciliar.

Se observa en primer lugar la insistencia que se pone en la *unidad eucarística* de la Iglesia: el lugar que se concede a la eucaristía antes del bautismo indica probablemente cierto cambio en la espiritualidad respecto a la la antigüedad, como si en adelante la Iglesia se definiera ante todo como eucarística antes de decirse bautismal. El texto expresa además la fe sacramental católica de la manera que ya es clásica: vocabulario eucarístico de la «contenencia» (el cuerpo y la sangre de Cristo están «contenidos» bajo las especies del pan y del vino), comprensión del bautismo como elemento material y palabra (el «agua» y la «invocación» trinitaria). Pero el lenguaje del *sacramentum* no elimina por completo la referencia al «misterio», comprendido aquí como misterio de unidad, ni se ha borrado el acento patrístico para expresar la salvación: para que «recibamos nosotros de lo suyo lo que él recibió de lo nuestro», su cuerpo y su sangre.

Por otra parte, el Credo del Lateranense IV tiene en cuenta la actualidad. Lo mismo que la confesión de fe para los valdenses, dice que el bautismo está destinado tanto a los niños como a los adultos, que el matrimonio es santo y que la eucaristía no puede celebrarla más que un ministro ordenado: tres puntos que negaban ciertas corrientes marginales. Afirma que el ministro del bautismo puede ser eventualmente «cualquiera» (*quocumque*). Se trata evidentemente de un caso extremo, pero formulado de manera abrupta, lo cual tiende a minimizar la significación eclesial del sacramento. En efecto, si es tradicional que el bautismo puede ser administrado por cualquiera en caso de urgencia, el sacramento de la fe exige normalmente una liturgia y una ministerialidad que expresen su sentido. La fórmula del Lateranense IV tiene seguramente un fundamento, lo mismo que ocurrirá más tarde con la del decreto del concilio de Florencia en 1439 («no solamente puede bautizar un sacerdote o un diácono, sino también un laico y una mujer y hasta un pagano y hereje»[6], o la más reciente del Vaticano II (*LG* 17). Pero no es posible olvidar el significado de la ministerialidad del bautismo que asegura un ministro ordenado y que se ejerce en una asamblea litúrgica.

La confesión de fe del concilio IV de Letrán asume finalmente dos elementos de la teología reciente a propósito de la eucaristía. El primero es el uso de la palabra «especies» pare designar el elemento visible y figurativo del pan y del vino,

5. *COD* II-1, 495-496; *DzS* 802; *FC* 31; *MI* 154s.
6. *COD* II-1, 1113; *DzS* 1315; *FC* 690; *MI* 202.
7. LANFRANCO, *De corpore et sanguine Domini* X: *PL* 150, 421bc.

uso que empezó a difundirse a partir del siglo XI (por ejemplo en Lanfranco)[7]. La segunda innovación es mucho más importante: el Lateranense IV utiliza la palabra «transustanciados». También este término nació en el siglo XI. La encontramos en Pedro de Poitiers[8] y en Guitmundo de Aversa[9]. El papa Inocencio III la utiliza a su vez en un texto teológico redactado antes de ser papa[10] así como en una carta de 1202 a un antiguo arzobispo de Lión[11]. Empleado por el Lateranense IV, este término no tiene todavía el sentido técnico que le dará la escolástica. Indica simplemente la conversión o el cambio que se realizan en la eucaristía y afectan no solamente a las apariencias o a la especie, sino a la sustancia misma del pan y del vino. Esta interpretación teológica, asumida de este modo por el Lateranense IV, se recogerá y se precisará en el concilio de Trento[12], después de haber sido integrada por el papa Benedicto XII en un texto de 1342[13].

3. La confesión de fe de Miguel Paleólogo (1274)

El tercer documento oficial del siglo XIII es el que se designa como confesión de fe del emperador Miguel Paleólogo en el concilio general II de Lión en 1274. Este texto tiene un estatuto bastante original. Fue enviado por el papa Clemente IV al emperador Miguel VIII en una carta de 1267, en la que le invitaba al concilio de Lión. Tenía dos partes: la primera, más antigua, se remontaba a 1053 y consistía en un formulario enviado por el papa León IX al patriarca de Antioquía. Así pues, este texto era anterior al cisma. La otra se debía al mismo Clemente IV y trataba de los puntos en litigio. Los legados del emperador bizantino al concilio Lugdunense II llevaban consigo este texto autorizado y lo leyeron solemnemente en una sesión conciliar. En esta segunda parte la doctrina sacramental se presenta bajo estos términos:

> «Aquellos que después del bautismo caen en pecado, no han de ser rebautizados, sino que obtienen por la verdadera penitencia el perdón de los pecados [...].
>
> Sostiene también y enseña la misma Santa Iglesia Romana que hay siete sacramentos eclesiásticos, a saber: uno el bautismo del que arriba se ha hablado; otro es el sacramento de la confirmación que confieren los obispos por medio de la imposición de las manos, crismando a los renacidos; otro es la penitencia; otro la eucaristía; otro el sacramento del orden; otro el matrimonio; otro la extremaunción, que se administra a los enfermos según la doctrina del bienaventurado Santiago.
>
> El sacramento de la Eucaristía lo consagra de pan ázimo la misma Iglesia Romana, manteniendo y enseñando que en dicho sacramento el pan se transustancia verdaderamente en el cuerpo y el vino en la sangre de nuestro Señor Jesucristo.
>
> Acerca del matrimonio mantiene que ni a un varón se le permite tener a la vez muchas mujeres ni a una mujer muchos varones. Mas, disuelto el legítimo matri-

8. P. de Poitiers, *Sententiae* V,12: *PL* 211, 1247b.

9. G. de Aversa, *De veritate corporis et sanguinis Domini in Eucharistia* I: *PL* 149, 1444a: *«essentialiter transmutari»*.

10. Inocencio III, *De sancto mysterio altaris* IV,20: *PL* 217, 870.

11. «Las palabras que expresó Cristo mismo cuando transustanció el pan y el vino»: *DzS* 782: *FC* 726/1: *MI* 148.

12. Cf. *Infra*, 127-128.

13. *DzS* 1018.

monio por muerte de uno de los cónyuges, dice ser lícitas las segundas y sucesivamente terceras nupcias, si no se opone otro impedimento canónico por alguna causa»[14].

El texto enumera el septenario, como lo había hecho a su manera la confesión de fe para los valdenses. Pero aquí el enunciado es claro, al estilo de Pedro Lombardo. No obstante, el orden en que se designan los sacramentos es distinto del orden que seguía Lombardo: viene al final la extremaunción. No se ha fijado todavía plenamente el lugar de los sacramentos en la lista septenaria. En todo caso, es la primera vez que un concilio general enuncia este septenario.

Lo mismo que la confesión de fe del Lateranense IV, la de Miguel Paleólogo recoge el término teológico «transustanciados». Así pues, la audacia del Lateranense IV tuvo efectos duraderos.

Lo mismo que la confesión de fe para los valdenses, la de Miguel Paleólogo aborda la cuestión del matrimonio para mantener su valor respecto a las corrientes espirituales que lo denigran. No obstante, si se afirma la legitimidad de un nuevo matrimonio contraído después de la muerte de uno de los esposos, el texto no dice que el matrimonio sea una realidad buena. Denuncia simplemente la poligamia. Es poco probable que estas matizaciones se deban a que Clemente IV creyese que se trataba en este caso de cuestiones importantes en el cristianismo oriental. ¿Se habrá hablado aquí quizás de la poligamia, debido a la proximidad del Islam?

Al contrario, hay dos puntos claramente ligados al contexto oriental. En primer lugar la tendencia que a veces se advertía en los latinos a rebautizar: el Lateranense IV ya había denunciado esta actitud. En segundo lugar, los recelos que sentía la ortodoxia respecto al uso del pan eucarístico *sin levadura* que usaban los latinos: la confesión de fe de Miguel Paleólogo afirma este uso, pero no denuncia otra manera de actuar, la que utilizaba el pan fermentado y que era usual en Oriente. Se trataba sin duda de un punto secundario, pero que todavía hoy pertenece a los puntos en discusión entre los cristianos ortodoxos y latinos. El Oriente ha mantenido en este caso el uso ordinario, el del pan ordinario y común, mientras que Occidente optó por el pan sin levadura a partir de los siglos IX-X.

El documento habla de la Iglesia «romana». Así pues, el proceso de unidad se convive como un regreso a Roma en un planteamiento ambiguo, ya que Roma puede significar bien sea un principio de unidad o bien una Iglesia particular, que tiene sus prácticas litúrgicas y su teología. Resulta aparentemente difícil distinguir aquí los dos aspectos.

4. El decreto del Concilio de Florencia para los Armenios (1439)

El cuarto texto importante entre los siglos XII y XVI a propósito de los sacramentos es una exposición destinada a los Armenios unidos a Roma. Quedó integrado en las actas del concilio de Florencia.

14. *DzS* 855 y 860; *FC* 36, 38-40;*MI* 168s.

Intervenciones magisteriales entre el siglo XIII y el XV

Las intervenciones del magisterio católico sobre los sacramentos desde el siglo XIII al XV no aportan nada esencial. La polémica contra las herejías y concretamente contra los albigenses se prolongó y se amplió contra los begardos y beguinas (una llamada al orden sobre el respeto a la eucaristía)[15] y contra los *fraticelli* que negaban la legitimidad del matrimonio[16]. Se lanzó de nuevo a comienzos del siglo XV por obra de Wyclif y de Huss, que negaban el antiguo principio según el cual la dignidad del ministro no afectaba en nada al sacramento que administraban[17]. Wyclif criticaba además la formulación escolástica de la doctrina eucarística[18]; Juan Huss reivindicaba la comunión bajo las dos especies para los laicos[19]. El uno y el otro daban la impresión de devaluar la sacramentalidad. El concilio de Constanza en 1415 y luego la bula *Inter cunctas* de Martín V en 1418 reafirmaron la tradición sacramental. A esta primera línea de intervenciones magisteriales se pueden añadir otros dos datos más o menos constantes por aquella época: ciertas declaraciones que son sobre todo de orden pastoral y algunos textos de acuerdo «ecuménico» (si está permitido emplear esta palabra en el sentido moderno y, por tanto, anacrónica para aquella época).

En este segundo punto es en el que interviene el concilio de Florencia. De hecho, la cuestión «ecuménica» llevaba mucho tiempo abierta. Los papas y los concilios generales de la Edad Media mostraron con frecuencia su preocupación por la unidad y sus deseos de reanudar los vínculos con las Iglesias orientales, ya desde el Lateranense I (1123) y el Lateranense II (1139). Pero, si algunos obispos «orientales» participaron efectivamente en el Lateranense III (1179), se trataba de hecho de obispos latinos que venían de los estados fundados por los cruzados y de dos obispos griegos de Calabria. El ecumenismo católico de la época consistía, por otra parte, en querer que las Iglesias orientales regresasen al seno romano y, al menos, en explicar a los disidentes la doctrina latina y en particular su teología sacramental. Y esto no se hizo sin agrias polémicas en ocasiones. El Lateranense IV (1215) denuncia el hecho de que los griegos tengan la «temeridad» de rebautizar a los latinos[20]. En este mismo siglo, Inocencio IV enumera en 1254 una serie de ritos griegos, sin duda tolerables, pero bastante extraños a los occidentales[21]. El siglo siguiente, son los Armenios unidos a Roma los que llaman la atención romana, aunque sin demasiado interés. Benedicto XII presenta en 1341 un catálogo de errores que se les imputan, entre los que figuran algunos puntos sobre el bautismo[22], la confirmación y la eucaristía. Diez años más tarde, en el 1351, Clemente VI dirige una carta al patriarca de los Armenios unidos a Roma para

15. Concilio de Verona, 1184: *DzS* 761; y concilio de Vienne de 1311-1312: *DzS* 898.
16. Constitución *Gloriosam Ecclesiam* de Juan XXII del año 1318: *DzS* 916.
17. Concilio de Constanza, Errores de Wycliff 4, y de Juan Huss 8: *COD* II-1, 849 y 885; *DzS* 1154 y 1208.
18. *Ibid*, Errores de Wycliff 1 y 3; *COD* II-1, 849; *DzS* 1151-1153; Bula de Martín V, Q. 116-17: *DzS* 1256-1257; *FC* 729-730.
19. Concilio de Constanza, sesión 13, *COD* II-1, 863-3865; *DzS* 1198, *FC* 728; cf. *DzS* 1258.
20. Concilio IV de Letrán, cap. 4: *COD* II-1, 505; *DzS* 810.
21. Inocencio IV: *DzS* 830-834.
22. *DzS* 1016; ediciones antiguas de *Dz* 543; y *DzS* 1018 y 1020.

preguntarle sobre la confirmación[23]. Finalmente, en el concilio de Florencia, un decreto para los griegos evoca, de manera bastante irénica, el problema del pan ordinario o del pan ázimo para la eucaristía[24].

El decreto para los Armenios

En este contexto tan complejo se debe situar el decreto para los Armenios presentado en 1439 por el concilio de Florencia. He aquí lo relativo a la teología de los sacramentos:

> «Siete son los sacramentos de la Nueva Ley, a saber, bautismo, confirmación, Eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio, que mucho difieren de los sacramentos de la Antigua Ley. Éstos, en efecto, no producían (*causabant*) la gracia, sino que sólo figuraban la que había de darse por medio de la pasión de Cristo; pero los nuestros no sólo contienen (*continent*) la gracia, sino que la confieren (*conferunt*) a los que dignamente los reciben. De éstos, los cinco primeros están ordenados a la perfección espiritual de cada hombre en sí mismo, y los dos últimos al régimen y multiplicación de toda la Iglesia.
>
> Por el bautismo, en efecto, se renace espiritualmente; por la confirmación aumentamos en gracia y somos fortalecidos en la fe; y una vez nacidos y fortalecidos, somos alimentados por el manjar divino de la Eucaristía. Y si por el pecado contraemos una enfermedad del alma, por la penitencia somos espiritualmente sanados; y espiritualmente también y corporalmente, según conviene al alma, por medio de la extremaunción. Por el orden, empero, la Iglesia se gobierna y multiplica espiritualmente, y por el matrimonio se aumenta corporalmente.
>
> Todos estos sacramentos se realizan por tres elementos: de las cosas, como materia; de las palabras, como forma, y de la persona del ministro que confiere el sacramento con intención de hacer lo que hace la Iglesia (*cum intentione faciendi quod facit Ecclesia*). Si uno de ellos falta, no se realiza el sacramento.
>
> Entre estos sacramentos hay tres, bautismo, confirmación y orden, que imprimen carácter (*imprimunt caracterem*) en el alma, esto es, cierta señal indeleble que la distingue de las demás. De ahí que no se repiten en la misma persona. Mas los cuatro restantes no imprimen carácter y admiten la reiteración»[25].

Este texto, seguido de indicaciones detalladas sobre cada uno de los sacramentos, se presenta como un resumen «brevísimo» de la fe católica sacramental. Está inspirado muy de cerca en un escrito de Tomás de Aquino[26]. Enuncia el septenario de la misma manera como lo hacía la confesión de fe de Miguel Paleólogo: este dato ha pasado a ser ya clásico. Por otra parte, el decreto tiene una teología sacramental de tipo ternario que recoge la de la confesión para los valdenses. Para que haya sacramento es necesario y suficiente que se conjuguen tres factores objetivos: el elemento material, las palabras sacramentales, el ministro y su intención. Este análisis se remonta al siglo XII. Eran posibles y, por otra parte, complementarios otros dos esquemas ternarios: uno es el que distinguía el elemento sensible, las palabras y la realidad (*res*) de la gracia dada por el sacramento; el

23. *DzS* 1068-1071.
24. Concilio de Florencia, Sess. 6; *COD* II-1, p. 1081; *DzS* 1303.
25. *COD* II-1, 1109-1111; *DzS* 1310-1313; *FC* 658-661; *MI* 201s.
26. TOMÁS DE AQUINO, *De articulis fidei et de sacramentis Ecclesiae*, *Op.* 15, ed., t. 3, 11-18.

otro, el que distinguía el elemento sensible, la realidad de la gracia y un plano intermedio (*sacramentum et res*); este último esquema es el que encontramos en Pedro Lombardo. Finalmente, aparece aquí una referencia a los sacramentos de la antigua ley o antigua alianza, que es ya tradicional. Este tema no aparecía en los dos documentos anteriores, pero se trata de un punto clásico de la teología de la época y que se remonta a la patrística.

La primera novedad importante en el lenguaje oficial latino es el empleo del vocabulario causal: los sacramentos de la antigua ley «no causaban la gracia». El decreto no dice expresamente que los sacramentos cristianos sean causa de la gracia divina; se contenta con decir que la contienen y que la confieren; pero se esboza una sugerencia en este sentido mediante la relación de los dos órdenes de sacramentalidad, el de la antigua alianza y el de la nueva. Esta terminología de la causalidad había sido introducida en la sacramentalidad medieval por Pedro Lombardo[27]. El término no tenía aquí más que el sentido del lenguaje corriente. A continuación, esta teología de la causalidad se había hecho técnica y sutil: causalidad instrumental (Tomás de Aquino), ocasional (Buenaventura, Duns Escoto), dispositiva (Alejandro de Hales). El decreto a los Armenios no entra en estas precisiones, que por otra parte no eran aceptadas unánimemente por todos. Se contenta con integrar la palabra «causa», como lo había hecho Pedro Lombardo. No obstante, a continuación del texto citado, toma en cuenta a propósito del bautismo las nociones de causa principal (Dios) y de causa instrumental (el ministro) y, a propósito del matrimonio, la noción de causa eficiente[28].

Otra novedad teológica: la intención del ministro de la que se trataba en la confesión de fe para los valdenses (*fidelis intentio*) se precisa en esta ocasión con la ayuda de una fórmula que apareció en el siglo XIII en Prebostino de Cremona y Guillermo de Auxerre. Se dice que el ministro del sacramento debe tener «la intención de hacer lo que hace la Iglesia». Esta fórmula volverá a aparecer a continuación en el texto, a propósito del bautismo. Esta expresión, que había tenido un gran éxito en la teología sacramental, había sido aceptada ya en un documento del magisterio, la bula *Inter cunctas* de Martín V, en 1418[29]. Así pues, el concilio de Florencia no hace ninguna innovación propiamente hablando. Pero se empeña en afirmar la objetividad ministerial, aunque reconociendo el aspecto personal y subjetivo del acto del ministro. La intención ministerial es objetiva, por consiguiente, en referencia a lo que hace prácticamente la Iglesia; va regulada por el sentido del rito, tal como se expresa por el elemento material y las palabras sacramentales. La intención del ministro es la intención de la Iglesia. Es lo que había subrayado un papa del siglo XIII, Inocencio IV: «No es necesario que el que bautiza tenga presente en el espíritu la intención de hacer lo que hace la Iglesia [...]. Desde el momento en que observa exactamente la forma, esto demuestra que tiene la intención de bautizar»[30].

27. P. LOMBARDO, *Sententiae* IV,1,2: *PL* 192, 839. Texto citado *infra*, 104.
28. *COD* II-1, 1113 y 1127; *DzS* 1314 y 1327; *FC* 689 y 919.
29. MARTÍN V, *DzS* 1262.
30. INOCENCIO IV, *Comment. in III librum Decretalium* cap. 2, X, 3,42, citado en B. LEEMING, *Princ. de théol. sacrament.*, 601-602.

Otro punto importante es el que se refiere a la proposición del *carácter* sacramental para el bautismo, la confirmación y el orden, es decir, para los sacramentos no repetibles. Este término se remonta a san Agustín, que había relacionado la noción de sello (*sphragis*) con la de la no-repetición de ciertos ritos sacramentales, incluidos el bautismo o la ordenación celebrados en el cisma[31]. El papa Inocencio III, decididamente muy atento a la teología sacramental, recoge esta doctrina agustiniana en una carta dirigida al arzobispo de Arles en 1201, en la que responde a varias preguntas pastorales. Primera pregunta: ¿qué ocurre con el bautismo recibido por un adulto a la fuerza? Esta persona no recibe el carácter bautismal a no ser que haya tenido la libertad suficiente para rechazarlo y no haya manifestado su desacuerdo. Segunda pregunta: ¿que ocurre con uno que recibió el bautismo mientras dormía o estaba loco? Respuesta de Inocencio III: el carácter no se recibe, a no ser que se haya manifestado previamente el deseo de recibir el bautismo. Así pues, «imprime carácter la operación sacramental cuando no halla óbice de la voluntad contraria que se le opone»[32].

El decreto para los Armenios recoge esta misma cuestión. Define el carácter sacramental como lo habían hecho los teólogos desde el siglo XIII (Alejandro de Hales, Tomás de Aquino): un signo espiritual indeleble, que expresa el sentido definitivo de ciertos dones divinos. La teología discutía sobre la naturaleza de este signo: unos lo comprendían como una orientación estable del obrar (*habitus*), otros hacían de él una capacidad o una habilitación respecto a los demás sacramentos. El concilio de Florencia no quiere entrar en estas precisiones.

De la misma manera, el decreto integra el vocabulario teológico de la *materia-forma*: «de las cosas como materia, de las palabras como forma». Este vocabulario era también clásico por aquella época. Lo encontramos en el siglo XII por ejemplo en la *Suma de las Sentencias*, que hace de la palabra sacramental una «forma»[33]; recoge esta presentación Pedro Lombardo[34]. Este término no es todavía técnico; lo utiliza en sentido corriente el Lateranense IV en el texto analizado anteriormente (*in forma Ecclesiae*). De modo paralelo, era igualmente habitual llamar al elemento o a la *species* una «materia». Por tanto, era posible relacionar los dos vocabularios e interpretarlos según la filosofía aristotélica de la materia y de la forma. De ahí el hilemorfismo de Tomás de Aquino[35]. Esta interpretación estaba destinada a alcanzar un gran éxito, aunque el esquema materia-forma resultaba un tanto rígido en el caso de la penitencia y del matrimonio. El decreto para los Armenios se queda una vez más fuera del debate teológico; se contenta con utilizar *materia* y *forma* en el sentido inmediato para designar en sus relaciones el elemento sensible y las palabras del sacramento.

Se puede añadir a la lista de fórmulas teológicas incorporadas a los textos del concilio de Florencia una expresión que no se encuentra en el texto citado, pero que aparece a continuación a propósito de la eucaristía: el ministro, dice el mismo decreto, «habla *en nombre de Cristo* (*in persona Christi*)»[36]. Esta expresión es

31. AGUSTÍN, *Adv. epistolam Parmeniani* II,13,29: *OA* XXXII, 291s.
32. INOCENCIO III, *DzS* 781: *MI*147.
33. *Summa de sententiis* V,1,3,4: *PL* 176, 130.
34. P. LOMBARDO, *Sententiae* IV,3,1-2: *PL* 192, 843.
35. *STh* III, q. 60, art. 6, ad 2.
36. CONCILIO DE FLORENCIA, *COD* II-1, 1119; *DzS* 1321;*MI* 204.

de origen patrístico, pero no tomó forma ni se empleó comúnmente más que en los siglos XII y XIII. Indica, en el caso particular de la eucaristía, la relación tan estrecha que se da entre Cristo y el celebrante y abre a una interpretación fuertemente cristológica de este ministerio.

El decreto para los Armenios no habla de *transustanciación* eucarística. Se contenta con mencionar la *conversión* de la *sustancia* del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Así pues, la doctrina sacramental implica que se da un cambio real de los elementos visibles, pero no exige que sea considerado como indispensable el vocabulario de la transustanciación. Sin embargo, un siglo antes se les había reprochado a los Armenios el hecho de que no se adhiriesen a este lenguaje.

II. EL CONTEXTO TEOLÓGICO Y PASTORAL DE ESTAS DECLARACIONES

Los textos que acabamos de presentar recogen al comienzo y al final del período que va del siglo XII al concilio de Trento todo lo que el magisterio latino quiso explicitar para estos cuatro siglos. Será conveniente precisar a continuación el alcance de estas declaraciones en relación con la experiencia global de esta época. Será una manera de percibir cómo actúa en estas circunstancias la *dogmatización* o la formulación doctrinal de los sacramentos cristianos.

1. EL ALCANCE DE LAS INTERVENCIONES MAGISTERIALES MEDIEVALES

Los cuatro documentos que acabamos de analizar tienen, cada uno a su manera, la preocupación de proponer una exposición de conjunto de la doctrina de los sacramentos, es decir, de una teología sacramental. Todos ellos proponen esta teología en función de *otras personas* distintas de los cristianos practicantes de las parroquias latinas. Se muestran unas veces polémicos contra los valdenses, los albigenses o los discípulos de Wyclif y de Huss, o bien deseosos de enseñar a los cristianos alejados, como los armenios o los bizantinos ortodoxos. En ambos casos, el magisterio latino reacciona frente a otros. Todo ocurre como si en la vida eclesial común y corriente no fuera necesario trazar oficialmente un marco doctrinal de conjunto. Les tocaba a los teólogos asegurar este servicio y responder a esta necesidad. Si interviene el magisterio, es porque el cuerpo eclesial parece sentirse amenazado o porque es preciso reunificarlo. Fuera de estas dos urgencias, basta con unas cuantas intervenciones oficiales sobre algún que otro punto delicado, preferentemente de tipo pastoral.

Dicho esto, los cuatro documentos estudiados tienen algunos rasgos comunes fáciles de señalar. Hacen patente el gusto por el orden y la coherencia que impregna a la Edad Media: los sacramentos pueden contarse, organizarse, comprenderse dentro de unos cuantos esquemas intelectualmente claros. En consecuencia, la herejía o la desviación resultan insoportables: el magisterio defiende el principio sacramental cuando se ve amenazado por una depreciación gnóstica de la materia y de lo sensible (matrimonio), por un cuestionamiento más o menos radical

de los ministros (valdenses, Wyclif, Huss) o por una subjetividad que conduce, por ejemplo, a poner en entredicho el bautismo de los niños.

Para asegurar la coherencia y enderezar las desviaciones, el magisterio reafirma la tradición actualizándola, teniendo en cuenta las circunstancias particulares del momento y de la teología, que se van desarrollando a lo largo de los siglos en el orden sacramental. Lo que se afirma de este modo es la herencia de los Padres y de la alta Edad Media, así como el trabajo teológico de los siglos XII y XIII. El magisterio integra ciertos elementos que parecen seguros, por estar teológicamente bien fundados y ser conformes con la tradición recibida, pero sin entrar en precisiones técnicas o en debates de especialistas. Lo que se asume de este modo es bastante considerable: el número septenario de los sacramentos, el carácter que comunican los sacramentos no repetibles, el esquema ternario del elemento —las palabras— el ministro, el vocabulario causal para hablar de la eficacia de los sacramentos, la articulación de lo sensible y de las palabras según el modo de vinculación entre una materia y una forma, la definición de la intención del ministro respecto a lo que hace objetivamente la Iglesia, y finalmente la comprensión del ministerio eucarístico como actuación *in persona Christi*. Hay un elemento totalmente original, en cuanto que se sale de la reserva magisterial respecto al lenguaje teológico: el término *transustanciar*, que emplea el Lateranense IV.

¿Qué autoridad tienen estos textos magisteriales? Evidentemente, no son todos ellos del mismo orden. La confesión de fe para los valdenses, presentada por Inocencio III, no emana de un concilio. El decreto para los Armenios era sumido por el concilio de Florencia, pero «no tiene el valor de una definición conciliar. Es simplemente una instrucción práctica destinada a los Armenios unidos, pero no a la Iglesia universal. Por consiguiente, este decreto es sumamente respetable, pero no se impone a la fe»[37]. Probablemente se puede matizar esta apreciación, ya que, si el decreto de Florencia no es del mismo orden que la profesión de fe del concilio IV de Letrán, la propuesta dirigida a los Armenios unidos a Roma recoge la fe de la Iglesia latina y su doctrina. Finalmente, la confesión de fe de Miguel Paleólogo tiene un estatuto muy original: se trata de un texto papal asumido por un testigo laico de la Iglesia griega ortodoxa y leído en su nombre en un concilio general formado casi en su totalidad por obispos latinos. El significado de este documento es análogo al del decreto para los Armenios: Roma les dice a otros cuál es su propia doctrina, considerada como la única y exclusiva interpretación de la experiencia eclesial.

Estos datos están pidiendo en nuestros días una hermenéutica que podríamos formular de este modo. Entre los siglos XII y XV, la Iglesia latina dio una forma oficial a la teología sacramental en unos documentos en parte coyunturales, pero que indican unas tomas de posición reflejas y una voluntad de defender y promover la fe evangélica y eclesial. Sin embargo, por una parte, los «otros», bien sea los que se desvían de su fe dentro de ella o bien las Iglesias no latinas, deberían haber tenido la posibilidad de hacer valer su propia interpretación, sus motivos y sus formulaciones. Por otra parte, habría que precisar cuál pudo ser la compatibilidad entre unas expresiones diferentes, e incluso aparentemente contrarias. Pero todas estas cosas que podemos decir desde los que estamos situados en una pers-

37. P. POURRAT, *La Théologie sacramentaire* Gabalda, Paris 1907, 47, n. 1.

pectiva histórica muy lejana, no podía seguramente ser tenido en cuenta por los teólogos en los tiempos que estamos examinando.

Falta por hablar del texto del Lateranense IV, que emana de un concilio general y cuya formulación se hace con toda solemnidad, ya que se trata de una profesión de fe. Esta declaración, sin embargo, está inscrita en un contexto eclesial en el que era preciso defender la fe contra ciertas interpretaciones que la amenazaban. Una vez más resulta que el magisterio intenta asumir al mismo tiempo una tradición que mantener y una coyuntura que evaluar.

Está permitido entonces apreciar las proposiciones magisteriales de esta época en su conjunto. En su haber hemos de contar seguramente un sentido de la globalidad, una vigilancia ante las dificultades de la época, una preocupación por hacer avanzar la doctrina sin enfeudarse a tal o cual teología de escuela. En su debe podemos inscribir cierta falta de referencias a la Escritura, la escasa atención que se presta a la liturgia, cierta propensión a referir los sacramentos a Dios y Cristo sin relacionarlos suficientemente con el Espíritu Santo, una manera de considerar las herejías latinas sin comprenderlas por dentro, una forma global de nombrar a las Iglesias no latinas sin percibir su propia experiencia. Además, se marca insuficientemente el aspecto eclesial de los sacramentos: la fórmula del decreto a los armenios «hacer lo que hace la Iglesia» es sugerente, pero está lejos de cubrir toda la eclesiología que implica la realidad sacramental. Ciertamente, es «en la Iglesia» donde se celebran los sacramentos (confesión de fe para los valdenses), pero esta indicación es demasiado breve. Igualmente, el Lateranense IV introduce su exposición sacramental con una referencia a «la Iglesia de los fieles», pero no se desarrolla este punto. El decreto para los armenios indica que el orden y el matrimonio tienen un sentido eclesial, pero no se comenta esta indicación. Finalmente, el magisterio latino de la Edad Media concentra los sacramentos en torno a la eucaristía, lo cual puede tener la consecuencia de disminuir la importancia que se concedía tradicionalmente al bautismo.

Dicho esto, estas afirmaciones magisteriales se refieren a un contexto eclesial, histórico y cultural, e incluso político. Para comprender mejor su sentido y su alcance, se analizará este contexto desde el punto de vista pastoral, luego en función del impulso teológico de estos siglos y finalmente desde una perspectiva «ecuménica».

2. La preocupación pastoral del magisterio medieval latino: la penitencia, el ministerio, el matrimonio

Si nos situamos en el punto de vista pastoral, percibimos que la única preocupación del magisterio latino no era su empeño por defender la sacramentalidad cristiana contra las desviaciones. Una prueba de ello está en el hecho de que el magisterio latino interviene también durante estos siglos en otras ocasiones. Estas intervenciones, muchas veces puntuales, intentan responder a unas necesidades que se experimentan en las parroquias o en las diócesis.

Para el magisterio a lo largo del período considerado, la cuestión principal es la de la *penitencia*. Una cuestión ante todo práctica, más que doctrinal. ¿Cómo mantener en los bautizados el impulso bautismal, a pesar de las dificultades de la

vida diaria en una época de violencia, de miedo y de apuros económicos? ¿Cómo asegurar además la cohesión social y eclesial, regulando en la medida de lo posible los comportamientos y la culpabilidad de los fieles? Es bien conocida la decisión del concilio IV de Letrán, en el año 1215, estableciendo la obligación anual de la confesión «a su propio párroco» y de la comunión pascual:

> «Todo fiel de uno y otro sexo, después que hubiere llegado a los años de discreción, confiese fielmente él solo por lo menos una vez al año todos sus pecados al propio sacerdote, y procure cumplir según sus fuerzas la penitencia que le impusiere, recibiendo reverentemente, por lo menos en Pascua, el sacramento de la Eucaristía»[38].

Esta doble obligación anual no es solamente de tipo jurídico: debe cumplirla cada uno «según sus fuerzas». Por otra parte, se precisa inmediatamente, a propósito de la comunión pascual: «a no ser que por consejo del propio sacerdote por alguna causa razonable juzgare que debe abstenerse algún tiempo de su recepción». Además, el Lateranense IV se preocupa de la competencia del confesor y del secreto de la confesión. Ya el Lateranense II, en el 1139, había prevenido al clero contra lo que él llama la «falsa penitencia»:

> «Consta que hay falsa penitencia cuando, despreciados muchos pecados, se hace penitencia de uno solo, o cuando de tal modo se hace de uno, que no se apartan de otro»[39].

Una segunda cuestión pastoral hizo reaccionar al magisterio latino, la del *ministerio*. Se trata una vez más de un problema práctico. Concretamente, había que luchar contra la simonía[40] y contra la vida marital que practicaban algunos clérigos[41]. El esfuerzo de los responsables de la Iglesia recae también sobre la liturgia sacramental. Se muestran atentos a propósito de la «forma» del sacramento[42]. Pero lo esencial residía en la crítica que se hacía a los ministros, por causa de la simonía y también a veces por sus pretensiones abusivas sobre el pueblo cristiano: por ejemplo, a título simbólico, el debate sobre la comunión bajo las dos especies que defendía Juan Huss contra su monopolio clerical y que tuvo que prohibir el concilio de Constanza en 1415. Las consecuencias de esta crítica del ministerio en la teología sacramental no fueron de escasa importancia. Cierto número de grupos o de movimientos rechazaron totalmente o en parte la práctica y la doctrina de los sacramentos[43], negando de hecho el principio de la ministerialidad instituida, pasando así del hecho pastoral al derecho doctrinal: es lo que ocurrió con los valdenses y los *fraticelli*, así como con Pedro de Osma[44] en el siglo XIV. El cuestionamiento del bautismo de los niños, que perduraba por esta época aunque de forma marginal, participa de esta sensibilidad, al mismo tiempo que ponía el

38. Concilio Lateranense IV, *COD* II-1, 525; *DzS* 812; *MI* 158
39. Concilio Lateranense II, can. 22; *COD* Ii-1, 443; *DzS* 717; *MI* 127.
40. Concilio Lateranense I, *COD* II-1; *DzS* 710; Lateranense V, *COD* II-1, 1227-1233.
41. Concilio Lateranense II (1139), can. 7: *COD* II-1, 435.
42. Para el bautismo, Alejandro III, *DzS* 757-758; Inocencio III, *DzS* 780-781; Gregorio IX, *DzS* 829; para la confirmación, Inocencio III, *DzS* 785; para la eucaristía, Inocencio III, *DzS* 782; *FC* 426/1; Honorio III, *DzS* 822; Gregorio IX, *DzS* 1101-1103; para la ordenación, Gregorio IX, *DzS* 826.
43. Cf. Lateranense II, can. 23: *COD* II-1, 443: *DzS* 718.
44. Cf. *Dz* antiguas ediciones, 724-728 y 732.

acento en la fe personal (por ejemplo, Pedro Juan Olivi, del que se habló en el concilio de Vienne de 1312). En un contexto semejante, la práctica de las indulgencias, en favor de la cruzada o por otros motivos, reforzaría en algunos las sospechas contra el poder de las autoridades eclesiales.

Fue grave la cuestión que se planteó entonces sobre el ministerio, su dignidad, su credibilidad y finalmente su legitimidad. Uno de los signos de esta gravedad es que, desde la alta Edad Media, tanto en la Iglesia latina como en la Iglesia oriental, se pensó en declarar nulas ciertas ordenaciones dudosas, concretamente debido a la simonía. Estas medidas iban contra el principio común, según el cual la santidad o la dignidad del ministro no tiene ningún efecto en el sacramento. Esto es una prueba de las situaciones tan difíciles que vivía aquella época. No se ignoraba el principio, pero prevalecían las complejas referencias a las personas. A partir del siglo XII, se dio vuelta a la página. Se podía prohibir el ministerio, pero no se podía hacer que una persona ordenada *in forma Ecclesiae* dejara de estar ordenada para él.

El tercer problema pastoral que se percibe a lo largo de estos siglos es el del *matrimonio*. Prácticamente, el papado intervino a propósito de la indisolubilidad (Alejandro III) del privilegio paulino, al que Inocencio III prestó una gran atención; y finalmente a propósito de la invalidez de los matrimonios contraídos bajo un consentimiento condicional (Gregorio IX)[45]. De forma paralela, se recordaba regularmente la legitimidad de la unión conyugal contra las tendencias gnósticas que la ponían en discusión.

3. El contexto teológico sacramental de la Edad Media

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIIe siécle*, Éd.Univ./DDB, Bruxelles/Paris 1948.– M.-D.CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, Vrin, Paris 1957; ID., *La théologie comme science as XIIIe siècle*, Pro manuscripto 1943.– A. M. ROGUET, *S. Thomas d'Aquin. Somme Théologique: les sacrements*, La Revue des jeunes 1951.– L. VILLETTE, *Foi et sacrement*, t. 2, *De saint Thomas à Karl Barth*, Bloud et Gay, Paris 1964.– J. GALOT, *La nature du caractère sacramentel. Études de théologie médiéval*, DDB, Bruges 1956.– B. LEEMING, *Principes de théologie sacramentaire*, Mame, Tours 1961.– P. M. GY, *La liturgie dans l'histoire*, c. 8: *La validité sacramentelle. Développements de la notion avant le concile de Trente*, Cerf, Paris 1990.

Los documentos analizados hacen referencia a la teología del tiempo al que pertenecen y que ellos asumen con discreción, pero con continuidad. La teología que se toma en cuenta no parece estar tan presente en las intervenciones personales de los papas que acabamos de recordar y que, en su mayor parte, están ligadas a cuestiones personales. Esto se explica por el género literario de estas intervenciones, que es más práctico que doctrinal. Se comprende igualmente que la necesidad de hacer referencia a la teología que se iba elaborando se hiciera más mani-

45. Alejandro III, *Dz* antiguas ediciones, 395; Inocencio III, *DzS* 769 y 776-779; Gregorio IX, *DzS* 827.

fiesta cuando se trataba de formular globalmente la teología sacramental como tal.

La trilogía del sacramentum *y de la* res

Se encuentra sin embargo el caso de un papa de finales del siglo XII y de comienzos del XIII, que tenía desde luego una gran competencia teológica y que no tiene reparos en integrar en su correspondencia alguno de los temas de la teología de su tiempo. Inocencio III habla del carácter sacramental en una carta al arzobispo de Arlés en 1201[46]. Pero esta mención no se recogerá oficialmente hasta 1349 en el decreto para los Armenios. Del mismo modo, Inocencio III, en una carta a un antiguo arzobispo de Lión, en 1202, sigue un esquema teológico relativo a la eucaristía, sacado de Pedro Lombardo, que lo había propuesto unos cincuenta años antes:

> «Hay que distinguir, sin embargo, sutilmente entre las tres cosas distintas que hay en este sacramento: la forma visible, la verdad del cuerpo y la virtud espiritual. La forma es la del pan y el vino; la verdad, la de la carne y la sangre; la virtud, la de la unidad y la caridad.
>
> Lo primero es signo y no realidad (*sacramentum et non res*). Lo segundo es signo y realidad (*sacramentum et res*). Lo tercero es realidad y no signo (*res et non sacramentum*).
>
> Pero lo primero es signo de entrambas realidades. Lo segundo es signo de lo tercero y realidad de lo primero. Lo tercero es realidad de entrambos signos. Creemos, pues, que la forma de las palabras, tal como se encuentra en el canon, la recibieron de Cristo los apóstoles, y de éstos, sus sucesores»[47].

Este texto utiliza la palabra «forma» para indicar no solamente las palabras sacramentales, sino también el elemento material. Este lenguaje, que encontramos en Hugo de San Víctor[48] seguía siendo corriente. A continuación, designará más particularmente a las palabras sacramentales. Por otra parte, Hugo distinguía entre la forma del sacramento y su *virtus*, su poder, su fuerza, su eficacia. Pedro Lombardo[49] introduce un plano intermedio que es a la vez *sacramentum* y *res*; a partir de este nivel medio Alejandro de Hales organiza una teología del carácter. Así pues, Inocencio III está muy al tanto de la teología más reciente cuando escribe al antiguo arzobispo de Lión. No obstante, hay que observar que el esquema de Lombardo, si se hizo ciertamente clásico en la teología latina de los sacramentos al menos hasta el siglo XIX, no fue incorporado sin embargo al discurso magisterial. Seguramente es porque la noción de *carácter* (*sacramentum et res*) juzgó un papel equivalente para los sacramentos que no se repiten y porque la noción de presencia real de Cristo tuvo el mismo alcance en lo que se refiere a la eucaristía. Los textos latinos oficiales parecen preferir otro esquema, el esquema ternario elemento-palabra-ministro.

Así pues, es conveniente destacar no solamente lo que la palabra magisterial asume de la teología contemporánea, sino también lo que deja de lado de ella,

46. DzS 781.
47. *DzS* 783; *MI* 149.
48. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei* II,6,6: *PL* 176, 451.
49. P. LOMBARDO, *Sententiae* IV,8,4: *PL* 192, 857.

bien sea porque forma parte del debate de escuela, o bien porque no parece tener utilidad, o bien finalmente porque la teología está difundida de manera desigual entre las autoridades eclesiales.

De la definición del sacramento al septenario sacramental

Se indicó anteriormente lo que los documentos recogidos habían asumido de la teología de aquellos siglos. Pero la teología sacramental que se forma en Occidente entre el siglo XII y el XIV encierra otros elementos que bastará con señalar brevemente.

Los textos magisteriales presentados ofrecen *los elementos de una definición* teológica del sacramento que se puede resumir de este modo: los sacramentos son actos celebrados en la Iglesia, mediante un elemento sensible, una forma-palabra y un ministro que tiene la intención de hacer lo que hace la Iglesia, actos en los que el Espíritu coopera y que son no solamente figuras o signos, sino dones de la gracia múltiple de Dios.

Sin embargo, esta definición no se enunció en una fórmula sintética. La teología de la época apreciaba por el contrario estas formulaciones, siguiendo la definición que se había redactado en la primera parte del siglo XII por obra de Hugo de San Víctor y que era en cierto modo una definición-matriz: «Un elemento sensible propuesto a los sentidos» que «representa por semejanza (*ex similitudine*), significa por institución (*ex institutione*) y contiene por santificación (*ex sanctificatione*) una gracia espiritual»[50]. Unos años más tarde, Pedro Lombardo escribirá, dentro de esta misma perspectiva agustiniana: «Un sacramento puede definirse de esta manera: es un signo de la gracia de Dios y una forma de la gracia invisible, de tal manera que lleva su semejanza y que existe como su causa»[51].

Estas definiciones están de acuerdo en subrayar que el sacramento es un signo, pero también un don eficaz: «No es solamente el signo de una cosa santa, sino también el don de esa cosa»[52]. ¿Cómo articular estas dos dimensiones de signo y de don? Éste fue el problema que se planteó el siglo XIII. Problema teológico que el magisterio no intentó zanjar. En todo caso, globalmente, la definición del sacramento que se deduce de sus intervenciones está totalmente de acuerdo con la de los teólogos de la época.

Por otra parte, el magisterio medieval latino propone muy pronto, ya desde el siglo XIII, el septenario sacramental. No se trata evidentemente de una creación pura y simple de los teólogos, de Pedro Lombardo y de algunos otros: si en el siglo XIII se determina la lista canónica de los sacramentos, es porque en la experiencia eclesial estos gestos eclesiales expresaban tradicionalmente la fe y el don divino hecho a la Iglesia. Por consiguiente, no es exacto decir que antes del siglo XII el matrimonio, por ejemplo, no era un sacramento: no se le llamaba tal, ni necesariamente constituía una serie con los otros seis sacramentos, pero era percibido ya en las comunidades como un *sacramentum*, siguiendo a san Agustín[53].

50. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei* I,9,2: *PL* 176, 317.
51. P. LOMBARDO, *Sententiae* IV,1,2: *PL* 192, 839.
52. *Summa Sententiarum* VI,1: *PL*176, 117.
53. Cf. E. SCHMITT, *Le «Sacramentum» dans la théologie augustinienne du mariage*, y J. WERCKMEISTER, *Le mariage sacrement dans le décret de Gratien*: RDC 42 (1992) 197-213 y 237-267.

Pero la teología tuvo que enfrentarse en el siglo II con dos problemas a propósito del septenario, que el magisterio no tuvo en cuenta. La dificultad estaba en primer lugar en la homogeneidad de los siete sacramentos. El matrimonio era ciertamente un *sacramentum*, pero se le veía como un caso aparte en el septenario, ya que era considerado como un «remedio» más que como el don de una gracia; tan sólo en el siglo XIII, con Alberto Magno y Tomás de Aquino, empezó la teología a concebir el sacramento del matrimonio como concesión de una gracia positiva para la vida conyugal. Hasta Trento, los textos del magisterio dejan abierta esta cuestión. Defienden la legitimidad del matrimonio y se preocupan de la pastoral matrimonial, pero no tienen prisa por explicitar su sacramentalidad. De la misma manera, el sacramento de la penitencia planteaba también algunas cuestiones teológicas. Era tenida su duda como un sacramento. Pero, preguntaba la teología del siglo XII, ¿cuál es exactamente el efecto de este sacramento, dado que Dios perdona directamente al que se arrepiente? Una vez más fue el siglo XIII el que explicitó esta cuestión, siempre con Tomás de Aquino. Y tampoco esta vez el magisterio se preocupó de este debate, sino que se limitó a afirmar la eficacia propia de la penitencia: el «perdón», un «restablecimiento», una «curación»[54]. El concilio de Constanza, en 1415, había declarado contra Wyclif que no se podía decir: «Si el hombre estuviere debidamente contrito, toda confesión exterior es para él superflua e inútil»[55]. Era precisamente en estos términos como se había planteado el problema en el siglo XII. El concilio de Florencia no entró en una teología de la penitencia, pero subrayó el valor del sacramento. Entretanto, por otra parte, la cuestión había adquirido mayor amplitud debido a la crisis efectiva del ministerio y se había radicalizado con la aparición progresiva de la sujetividad.

Otra dificultad teológica a propósito del septenario: ¿estaban todos los sacramentos en el mismo plano? Desde el siglo XII estaba claro que había diferencias entre ellos. En la escuela de Abelardo, por ejemplo, se distinguía entre sacramentos «mayores» (el bautismo, la eucaristía y –curiosamente para nosotros– el matrimonio) y los «otros» sacramentos[56], pero no se identificaba claramente en ella el septenario. A continuación se distinguió entre los sacramentos portadores de un carácter (el bautismo, la confirmación y la ordenación) y los sacramentos que podían repetirse. El decreto para los Armenios adopta además otra distinción, clásica igualmente desde entonces: los sacramentos que «están ordenados a la perfección individual» y los que están ordenados «al régimen y multiplicación de toda la Iglesia (el orden y el matrimonio). El magisterio tiene en cuenta sin problemas las diversas distinciones elaboradas en aquella época; pero no vemos aparecer por entonces una diferenciación del septenario que resulta frecuente en nuestros días, la que agrupa juntamente los dos sacramentos claramente bíblicos (el bautismo y la eucaristía) y organiza en torno a ellos el resto del sistema sacramental.

54. Cf. el párrafo del decreto de Florencia a los Armenios dedicado a la penitencia: *COD* II-1, 1123; *DzS* 1323; *FC* 803.
55. Concilio de Constanza, *Errores de Wycliff, COD* II-1, 849; *DzS* 1157; *FC* 799; *MI* 191.
56. ABELARDO, *Epitome theologiae christianae* 28: *PL* 178, 1738

Eficacia y gracia sacramentales

La teología sacramental de la Edad Media latina, que no carecía de coraje ni de celo especulativo, había ido acumulando otros muchos datos que no llegó a asumir el magisterio de aquella época, por no ser necesario ni deseable, si se tiene en cuenta la distancia entre la función magisterial y la función teológica.

Así, a propósito de la eficacia sacramental, considerada en la línea de la causalidad, la distinción entre «el que obra» (*operans*) y «la realidad operada» (*operatum*), o también entre el acto del ministro; o bien, en otro plano, entre el fiel que recibe el sacramento (*opus operantis*) y el efecto del rito sacramental en lo que tiene de objetivo (*opus operatum*). Esta distinción nació a comienzos del siglo XIII con Pedro de Poitiers[57]. Se aplicaba en el análisis de los actos humanos y se usaba bastante normalmente en el caso de los sacramentos. Permitía valorar el principio agustiniano contra el donatismo: sea cual sea la dignidad del ministro operante, el sacramento seguía existiendo debido al don de Dios. A comienzos del siglo XIII, Inocencio III escribe: «Aunque a veces el *opus operans* sea impuro, el *opus operatum* siempre es puro»[58]. En este mismo siglo la teología profundizaría esta diferencia, por ejemplo en Tomás de Aquino o en Buenaventura[59]: los sacramentos «confieren la gracia *ex opere operato* y producen lo que significan, a no ser que el sujeto ponga obstáculos a ello».

A propósito de la gracia sacramental, la teología medieval había propuesto igualmente algunas finas distinciones (por ejemplo, entre la gracia sacramental y la llamada gracia habitual, santificante), que no eran aceptadas sin embargo de forma unánime por el mundo teológico. Buenaventura rechazaba estas diferencias, que consideraba sutiles e inútiles, mientras que Alejandro de Hales y Tomás de Aquino veían gran interés en ellas. El magisterio se mostró silencioso en este punto.

Igualmente en el siglo XII, la noción de «fe de la Iglesia», inspirada en Agustín, se extendió hasta significar el acto de la fe eclesial, la instancia creyente de la Iglesia (y no ya el contenido de la fe eclesial)[60]. Tomás de Aquino concede gran importancia a esta fe de la Iglesia para interpretar la eficacia sacramental. Esta noción ayuda a comprender el *opus operatum* sacramental y a evitar que aparezca como algo mágico la objetividad del sacramento. Al mismo tiempo, permitió interpretar la práctica siempre sensible del bautismo de los niños pequeños. Pero tampoco esta noción llegó a entrar en el lenguaje oficial.

Desde el siglo XIII se había discutido otro punto, sin que llegara a recogerlo el magisterio antes de Trento: la cuestión de la institución de los sacramentos por obra de Cristo. Parecía que se trataba de algo lógico. Entre los teólogos, unos aceptaban que Jesús había instituido en general o en principio los diversos sacramentos, dejando al cuidado de la Iglesia determinar sus elementos (Alejandro de Hales, Buenaventura); otros opinaban que Jesús tenía una relación inmediata con

57. P. DE POITIERS, *Sententiae* V,6: *PL* 211, 1235.
58. INOCENCIO III, *De sancto mysterio altaris* III,6: *PL* 217, 844d.
59. TOMÁS DE AQUINO, *In IV. Sententiarum*, d.1, q.1, a.5; BUENAVENTURA, *In IV Sententiarum*, d.1, p.1, a.1, q.3.
60. Cf. M. TH. NADEAU, *Foi de l'Église. Evolution et sens d' une formule*, Beauchesne, Paris 1988.

cada uno de estos siete sacramentos, según diversos caminos (Alberto Magno, Tomás de Aquino). Inocencio IV habría tomado partido por la primera opinión[61] en un texto incierto que no hizo hablar de él hasta mucho más tarde, en el siglo XVII. Antes del concilio de Trento, el magisterio se limitó a denunciar a los herejes que ponían en discusión la existencia de los sacramentos o al menos de algunos de ellos[62].

Finalmente, el magisterio latino medieval tampoco integró expresamente otro de los principios teológicos esenciales de la teología de los sacramentos: «Dios no limita su poder a los sacramentos»[63]. Es una señal de lo que vive la cristiandad y de que la cuestión de los no sacramentalizados no daba lugar a discusiones. Pensemos por ejemplo en la famosa conferencia de Valladolid, celebrada en 1550, sobre la condición de los indios del Nuevo Mundo y su propia identidad.

4. EL CONTEXTO «ECUMÉNICO» DE LAS AFIRMACIONES MAGISTERALES MEDIEVALES

La comprensión de los textos magisteriales sobre los sacramentos entre el siglo XII y el siglo XVI exige finalmente que atendamos a la situación «ecuménica» en la que se estuvieron implicados la confesión de fe de Miguel Paleólogo y el decreto para los Armenios.

Esta situación suponía sospechas recíprocas entre los latinos y los orientales, particularmente los griegos ortodoxos. Pero no se limitaba a la polémica y a la búsqueda de compromisos; estaba además toda la práctica y la reflexión sobre los sacramentos que se llevaban a cabo en los dos conjuntos cristianos.

Para el cristianismo oriental, muy poco conocido en Occidente, los sacramentos no constituyen por entonces un punto de especial fricción con los latinos. Hay algo más grave. El problema de las cruzadas condujo a los orientales a considerar a los latinos como invasores más o menos codiciosos, que instalaban su propia jerarquía, sin tener en cuenta a las legítimas autoridades locales. Estaba además el debate permanente sobre la introducción de la mención del *Filioque* en el Credo de la Iglesia indivisa[64]. Dicho esto, algunos orientales tenían ciertas reticencias frente a la teología sacramental latina. Por su parte, los Armenios parece ser que no mostraron ninguna vacilación ante la doctrina romana de los sacramentos. También los Maronitas dirigieron en 1514 una carta al papa León X para expresar su acuerdo con la fe latina. Y el concilio V de Letrán, en 1514, levantó acta de esta unidad. Se dan sin duda diferencias entre los católicos latinos y los ortodoxos griegos, pero no son sin duda de tipo radical. Hay muchos usos comunes y hasta muchas reflexiones idénticas. Los ortodoxos aceptan la equivalencia entre la palabra latina *sacramentum* y el término usual en Oriente de *mysterion*. No tienen dificultad en reconocer el septenario; a pesar de que no tuvieron ellos en este caso la iniciativa, les agrada su simbolismo. Comparten esencialmente con los la-

61. Cf. E. POURRAT, *La Théologie sacramentaire*, 80, n.4

62. Concretamente Pedro de Osma y Wyclif en el siglo XV: *DzS* 1225, 1259; antiguas ed. de *Dz* 724-725.

63. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacramentis* I,9,5: *PL* 176, 323; PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* IV,1,7: *PL* 1192, 840.

64. Sobre las diferencias a propósito del *Filioque*, cf. t. I, 250-267.

tinos el sentido patrístico del simbolismo sacramental en el que se comunica el don de Dios, perspectiva en la que el agustinismo occidental coincide con Gregorio el teólogo, Juan Crisóstomo y Juan Damasceno, o también con el Pseudo-Dionisio. Hay sin embargo cuatro diferencias bastante concretas en la práctica sacramental.

Dificultades orientales en torno a la eucaristía

¿Por qué adoptó el Occidente el pan ázimo para la eucaristía, siendo así que la cena del Jueves Santo se celebró con pan ordinario? ¿No será un empeño por «judaizar» las cosas de manera poco afortunada? Era la objeción que formulaba Nicetas Stéthanos en el siglo XI. En el Lugdunense II, el legado de Miguel Paleólogo admitió el uso latino, según el formulario romano que le habían preparado. Pero la cuestión quedaba planteada. Siguió en pie cuando el concilio de Florencia, en 1439, mostró sus deseos de que se reconociera la legitimidad eclesial de las dos prácticas, la del pan ázimo y la del pan fermentado.

Por otro lado, ¿qué lugar reservan los latinos a la intervención del Espíritu Santo en la celebración eucarística, dado que su liturgia no contiene la invocación al Espíritu Santo después de la consagración (*epiclesis*)? Nicolás Cabásilas, en el siglo XIV, plantea esta cuestión en su *Interpretación de la liturgia divina*; se abrió un debate sobre este punto en el concilio de Florencia[65] a fin de llegar a una relativa comprensión mutua.

¿Y cómo es que los latinos dan la comunión a los fieles solamente bajo la especie de pan? En el siglo XIV, Mateo Ángel Panaretos planteó la cuestión y se olió en ella un abuso de clericalismo. Un siglo más tarde, Juan Huss suscitó este mismo problema en Occidente y el concilio de Constanza intentó justificar la práctica occidental[66].

Dificultades orientales en torno a la iniciación cristiana

La iniciación cristiana, tal como se desarrollaba en Occidente, sorprendía notablemente a los griegos. Desde el siglo XIII, la inmersión bautismal había sido sustituida casi siempre por un rito de ablución de agua. ¿Qué motivos podían autorizar a romper con la antigua tradición y con su simbolismo pascual? Más aún, los latinos no administraban la confirmación con el bautismo, ya desde el siglo V o VI. ¿No tendía esto a desdoblar el bautismo (Pseudo-Focio, Marcos de Éfeso)? Que hubiera un septenario sacramental, pase; pero la unción del crisma, esa unción que los latinos habían dado en llamar *confirmación*, no podía aislarse del bautismo. Por otro lado, Simeón de Tesalónica en su *Tratado sobre los ritos sagrados* de 1420, hace pensar que el misterio del *myron* o del aceite consagrado no tiene exactamente el mismo significado que le daban los occidentales de aquella época cuando hablaban de la confirmación. En Oriente, el gesto del óleo significa el don bautismal y espiritual; en Occidente, es un gesto eclesial que da fortaleza a los bautizados con vistas a su fidelidad y a su testimonio, en relación con el obispo. A propósito de la iniciación cristiana, hay que añadir que el cristianismo

65. Cf. MANSI, XXXI/2, 1693c-1694a.
66. CONCILIO DE CONSTANZA, sesión 13: *COD* II-1, 863; *DzS* 1198; *FC* 728.

ortodoxo no acababa de comprender que el bautismo pudiera ser administrado por «cualquiera», como declaran el Lateranense IV y el decreto para los Armenios en su parte consagrada al bautismo[67]; esto les parece a los griegos, así como a los armenios, una afirmación desmesurada, ya que no ven cómo puede disociarse hasta tal punto el sacramento de las condiciones eclesiales de su celebración. Pero este desacuerdo no entró en los puntos discutidos entre latinos y griegos hasta el siglo XVIII.

Estos diversos puntos sensibles se refieren a la práctica sacramental: los griegos no pretenden polemizar sobre nociones teológicas, sino sobre la manera de vivir de la Iglesia, ya que es allí donde se expresa su fe y donde es posible obtener su verificación y recomponer su unidad.

Dificultades latinas

El Occidente se refiere a los griegos ortodoxos, pero también, más ampliamente, a las diversas Iglesias orientales. El concilio de Florencia se dirige, en efecto, a los armenios, a los jacobitas, a los sirios, a los caldeos y a los maronitas. Por otra parte, los latinos intentan atenerse en lo posible a las prácticas sacramentales de esas iglesias. Es posible entonces señalar algunas cuestiones en este terreno.

En primer lugar, ¿cómo es que a veces los orientales rebautizan a los latinos que desean unirse a ellos? El concilio IV de Letrán denuncia esta manera de proceder. En este punto parece ser que han variado las costumbres. En todo caso, en 1484, un Sínodo reunido en Constantinopla prescribió recibir a los latinos y a los armenios mediante una profesión de fe y una unción de reconciliación. Esta disposición estuvo en vigor hasta 1755, cuando el patriarca de Constantinopla Cirilo V, de acuerdo con los patriarcas de Jerusalén y de Alejandría, reunió un sínodo que ordenó rebautizar a los latinos.

¿Cómo es posible además que los sacerdotes den la unción de óleo, que se llama confirmación en Occidente? Aquí hubo un gran malentendido. El magisterio latino no podía comprender que esta unción se asociara a la celebración del bautismo y dejara de estar reservada a los obispos[68].

A propósito de la eucaristía, el magisterio romano se muestra igualmente muy vigilante: «Que los mismos armenios se conformen con todo el orbe cristiano y que sus sacerdotes, en la oblación del cáliz, mezclen al vino un poquito de agua»[69]. Esta disposición intentaba acomodar la liturgia armenia con la liturgia latina. Este mismo decreto, abordando por una vez el plano doctrinal, denuncia la terminología eucarística de los armenios, que no hablan del cuerpo y de la sangre de Cristo, sino de símbolo, de figura, de ofrenda, de sacrificio o de comunión. ¿Se trataba de un desconocimiento de la presencia eucarística de Cristo? Es muy poco probable. Pero Roma no sólo quería homogeneizar los ritos, sino unificar además el vocabulario sacramental.

67. Concilio de Florencia, «hasta un pagano y hereje»: *COD* II-1, 1113; *DzS* 1315; *FC* 690; *MI* 202.

68. Inocencio IV se extraña de ello en 1254, *DzS* 831; Benedicto XII en 1341 denuncia este hecho: *Dz* antiguo 543; Clemente VI vuelve sobre el tema en una carta al Catholicos armeno en 1351: *DzS* 1068-1071; *FC* 712-715.

69. Concilio de Florencia, *COD* II-1, 1119; *DzS* 1320; *FC* 731; *MI* 204.

A propósito del sacramento de la penitencia, Inocencio IV (1254) denuncia de forma oscura la práctica griega de una unción que tenía valor de satisfacción. No se sabe muy bien a qué práctica se refiere en este caso[70].

Finalmente, el magisterio occidental denuncia la idea de hacer depender la validez del sacramento de la dignidad del ministro. Es verdad que en Oriente, lo mismo que en Occidente, se advierte a veces la tendencia a declarar nulos los sacramentos (especialmente las ordenaciones) dados por unos obispos o unos sacerdotes en condiciones irregulares (elección de los candidatos, libertad de los participantes). Sin embargo, parece ser que en Oriente no se sacó a relucir el argumento de la indignidad moral del ministro tanto como en Occidente, donde hacía estragos el problema de la simonía.

El carácter propio de la teología sacramental oriental

En primer lugar, la doctrina de los sacramentos en Oriente no tiene el estilo organizado y argumentado que adquirió en el Occidente latino. Los Orientales prefieren las aproximaciones concretas, el caso por caso, más que las declaraciones de conjunto. No sienten la necesidad de un magisterio que intervenga demasiado. El Oriente, tanto en la Edad Media como en nuestros días, se contenta con unos cuantos sínodos, dedicados ordinariamente a cuestiones de tipo práctico o a la condenación de posiciones doctrinales que se consideran peligrosas. Lo que constituye una autoridad para el cristianismo del Este es la coincidencia de cierto número de Padres leídos y comentados continuamente, la de unos cuantos teólogos en los que se reconoce el consentimiento eclesial y sobre todo los concilios mayores de la antigüedad. Por consiguiente, la teología sacramental greco-oriental no se ha desplegado tanto como la occidental. Por esta época no se encuentra en ella ni un esquema ternario teológico, ni una reflexión sobre la eficacia sacramental, ni un análisis de la gracia del sacramento y del carácter, ni idea alguna sobre la institución de los sacramentos por Cristo, ni una evocación de la fe de la Iglesia inscrita en el proceso sacramental, ni una colección de sentencias, ni una suma teológica.

Esta diferencia entre la sensibilidad occidental y la mentalidad oriental tiene una consecuencia: globalmente, el Oriente desea sin duda integrar algún que otro dato occidental (por ejemplo, el septenario), pero siempre se muestra vacilante frente a las afirmaciones abstractas, generales, incluso cuando no tenga nada contra ellas. De ahí que los esfuerzos de unidad emprendidos en la Edad Media, ordinariamente a partir de los occidentales, no tuvieran nunca resultados definitivos y que los textos oficiales occidentales piensen más en recoger la teología sacramental de Occidente que en llegar necesariamente a una mejor comprensión mutua.

Una de las características más marcadas de la doctrina de los sacramentos en la Iglesia griega es su acento *espiritual*. Desde el siglo XI, Simeón el nuevo teólogo había ligado la eficacia del sacramento con la toma de conciencia de la gracia recibida: «Los que comen la carne de Cristo y beben su sangre tienen la vida eterna, según la palabra divina. Pero, si al comerla no sentimos en nosotros más efecto que cuando tomamos el alimento material, sin sacar de allí el conocimien-

70. *DzS* 832.

to de otra vida, entonces hemos recibido un pan puro y simple, pero no a Dios al mismo tiempo»[71]. En el siglo XIV, Nicolás Cabasilas desarrolla este mismo tema, que valora las disposiciones del sujeto y que no se inscribe por tanto en la línea del *ex opere operato*. Si se quisiera interpretar a Simeón y a Nicolás Cabásilas en un lenguaje latino, habría que decir que el *opus operantis* es esencial y que, en ese caso, no designa al ministro, sino al fiel.

La teología sacramental greco-oriental es igualmente muy *eclesiológica*. Este acento es de orden litúrgico y tradicional. Celebrar los sacramentos es recibir y poner en práctica lo que uno ha recibido en sí mismo, sin modificar los gestos o las palabras. La verdad y la unidad de la Iglesia pasan por esta fidelidad antes de estar ligadas a las declaraciones doctrinales. Todo esto se expresa, durante el período medieval, a propósito del pan fermentado de la eucaristía, o bien a propósito de la *epiclesis* eucarística.

Puede haber sitio en todo esto para algún debate doctrinal, si se hace sentir la necesidad de ello. Pero entonces la cuestión queda circunscrita. En este período nos encontramos con un caso notable, en el siglo XII, a propósito de la identidad entre la eucaristía y el sacrificio de la cruz, según ciertas ideas de Soterio Panteugenes, patriarca de Antioquía. Este debate guarda cierta analogía con el que había sacudido a los ambientes latinos, un siglo antes, en torno a Berengario de Tours.

Finalmente, la teología sacramental de Oriente tiene muy en cuenta lo que ella llama la «economía». El término, que no tiene solamente un uso relativo a los sacramentos, designa una derogación respecto a la norma (*akribía*), motivada por una preocupación pedagógica y misericordiosa. En nombre de este principio de «economía», las Iglesias orientales reconocen los sacramentos de los «herejes», cuando no los bautizan o los ordenan de nuevo, a pesar de que habría de hacerlo en principio. Por tanto, puede decirse que la economía desempeña en Oriente un papel similar al principio agustiniano del valor de los sacramentos celebrados fuera de la Iglesia católica. Pero en la práctica estas dos concepciones son bastante diferentes. La economía no es nunca necesaria; debe estudiarse en cada ocasión. Y sobre todo, frente al principio agustiniano que valora una objetividad sacramental fundada cristológicamente, el Oriente opone un juicio eclesial inspirado en la caridad.

71. SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, *Tract. ethici* X, 754; *SC* 129, 315.

CAPÍTULO IV

La doctrina sacramental del Concilio de Trento

por H. BOURGEOIS y B. SESBOÜÉ

El concilio de Trento (1545-1563) representa, en lo que se refiere a los sacramentos, una meta final de la teología y de las tomas de posición magisteriales de la Edad Media latina. Los textos latinos relativos a la doctrina sacramental se presentan según el esquema del decreto para los armenios, distinguiendo entre un conjunto de indicaciones globales y una serie de decretos a propósito de cada sacramento. El primer grupo de declaraciones, enunciado en la sesión VII, en 1547, es relativamente breve (un preámbulo y trece cánones) y trata de lo que se ha dado en llamar los «sacramentos en general». El segundo grupo, cada vez más desarrollado con el tiempo, pasa revista al bautismo, la confirmación, la eucaristía, la penitencia, la extremaunción, el orden y el matrimonio. Finalmente, el concilio de Trento promulgó igualmente un gran número de decretos de reforma, algunos de los cuales se refieren también a los sacramentos, especialmente al orden y al matrimonio. La doctrina sacramental de Trento, a través de los tres períodos del concilio[1], tiene entonces una amplitud considerable. El concilio de Trento encontró en este terreno de la vida eclesial su principal centro de atención.

I. LOS SACRAMENTOS EN GENERAL. EL BAUTISMO Y LA CONFIRMACIÓN (H. Bourgeois)

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio.* Ed. Societas Göerresiana I (- Görresgesellschaft), t. V, VI/1 y 2, VII/1, VIII y IX, Herder, Freiburg, 1911-1972.– H. JEDIN, *Historia del concilio de Trento,* Pamplona 1972-1985, 5 vols.– O. DE LA BROSSE, J. LECLER, H. HOLSTEIN, CH. LEFEBVRE, *Latran V et Trente* I, Orante, Paris 1975.– J. LECLER, H. HOLSTEIN, P. ADNÈS, CH. LEFEBVRE, *Trente* II, Orante, Paris 1980.– F. CAVALLERA, *Le décret du concile de Trente sur les sacrements en général*: BLE 6 (1914) 361-377 y 401-425; 7 (1915-1916) 17-33 y 66-88; 9 (1918)

1. Sobre el contexto histórico del concilio de Trento, cf. t. 2.

161-181.– A. MICHEL, *Les décrets du concile de Trente* (t. X/1 de la *Histoire des conciles*. Letouzey et Ané, Paris 1938.– A. DUVAL, *Des sacrements aun concile de Trente*, Cerf, Paris 1985.– P. F. FRANSEN, *Hermeneutics of the Councils and other Studies* University Press, Leuven 1985.– K. LEHMANN y W. PANNENBERG (eds.), *Les anathèmes du XVI[e] siècle sont-ils encore actuels?*, Cerf, Paris 1989.– V. VAJTA, *Évangile et sacrement*, Cerf, Paris 1973.– B. NEUNHEUSER, *Baptême et confirmation*, Cerf, Paris 1966.

1. EL CONTEXTO ECLESIAL

La polémica con la Reforma

El concilio se reunió teniendo en cuenta las sacudidas que provocaba en muchos órdenes la Reforma luterana. Efectivamente, muchos de los textos fueron redactados, discutidos y votados para responder a los reformadores. Los diversos preámbulos manifiestan esta preocupación de manera repetida y no sin polémica: el concilio se reunió «para eliminar los errores y extirpar las herejías que en nuestro tiempo acerca de los mismos sacramentos santísimos ora se han resucitado de herejías de antaño, condenadas por nuestros padres, ora se han inventado de nuevo y en gran manera dañan a la pureza de la Iglesia católica y a la salud de las almas», con el deseo de «arrancar de raíz la cizaña de los execrables errores y cismas que el hombre enemigo sembró (Mt 13, 25) en estos calamitosos tiempos nuestros por encima de la doctrina de la fe», ya que «en diversos lugares corren por arte del demonio perversísimos mostruos de errores», que «en alguna provincia parecen haber apartado a muchos de la fe y de la obediencia de la Iglesia católica»; se trata de denunciar a «ciertos hombres pendencieros y perversos» que «desvían las afirmaciones bíblicas a tropos ficticios e imaginarios, deplorando el hecho de que «se han diseminado en este tiempo muchos errores y muchas cosas por muchos se enseñan y disputan» en oposición a la antigua fe[2]. Sin embargo este tama, fuertemente expresado al principio, parece ser que a continuación no se subrayó tanto. Era considerado como adquirido. No obstante, el decreto sobre el matrimonio vuelve a utilizar todo este conjunto de agravios y constataciones:

> «Furiosos contra esta tradición, los hombres impíos de este siglo, no sólo sintieron equivocadamente de este venerable sacramento, sino que, introduciendo según su costumbre, con pretexto del Evangelio, la libertad de la carne, han afirmado de palabra o por escrito muchas cosas ajenas al sentir de la Iglesia católica y a la costumbre aprobada desde los tiempos de los apóstoles, no sin grande quebranto de los fieles de Cristo»[3].

Así pues, la reacción anti-protestante es fundamental en la teología sacramental de Trento. Pero más allá de la polémica, el concilio pretende ser fiel a dos intenciones principales.

2. Cf. *COD* II-2, 1393, 1411, 1477, 1413, 1495; *DzS* 1600, 1535, 1725, 1637, 1750; *MI* 240s. 244, 264, 245, 270.
3. *COD* II-2, 1533; *DzS* 1800; *MI* 275.

Tradición y preocupación pastoral

La primera intención es la de continuar la tradición, en otras palabras, la de reafirmar «la doctrina de las santas Escrituras, las tradiciones apostólicas y el consentimiento de los otros concilios y padres», «la sana y sincera doctrina [...] que siempre mantuvo y hasta el fin de los siglos conservará la Iglesia católica», la «verdad apostólica» que debe «guardarse eternamente», «la antigua, absoluta y de todo punto perfecta fe y doctrina» de la Iglesia[4].

La segunda preocupación del concilio de Trento es la de predicar esta doctrina a un pueblo que la conoce mal. A propósito del sacramento de la penitencia, el concilio considera que «no ha de traer poca utilidad pública proponer una más exacta y más plena definición acerca del mismo». A propósito de la eucaristía, «enseña, declara y manda que sea predicado a los pueblos acerca de aquella, en cuanto es verdadero y singular sacrificio». Igualmente, en lo que se refiere al sacramento del orden, «éstos son los puntos que de modo general ha parecido al sagrado Concilio enseñar a los fieles de Cristo». Y esta misma preocupación es la que motiva la petición hecha por el Concilio de que se expliquen en el corazón mismo de la liturgia algunos de los textos y se ilumine de este modo el misterio sacramental[5].

Se percibe, por consiguiente, en las intenciones del Concilio una preocupación por la tradición y un sentido pastoral. Los obispos se sienten testigos de la fe apostólica transmitida hasta ellos en la vida de la Iglesia. Se reconocen herederos de la Edad Media latina en lo que se refiere a la doctrina eucarística, así como en la comprensión del matrimonio y de la penitencia, esto es, en los dos sacramentos que hasta hacía poco tiempo se consideraban como difíciles de entrar en el «modelo» sacramental general. El concilio es a la vez doctrinal y pastoral. Afirmar la doctrina era para los padres conciliares un servicio pastoral y ministerial. De ahí se derivan los textos reformadores relativos a la predicación (el concilio promulgó en 1546, es decir, antes de tratar el tema de los sacramentos, un decreto sobre la predicación)[6] a los matrimonios clandestinos, a la práctica de la penitencia, a la práctica eucarística, o también al bautismo de los recién nacidos y a la admisión de los niños a la comunión.

La concepción protestante de los sacramentos

El protestantismo al que se opone el concilio no tiene una concepción unitaria. Lutero, la confesión de Ausburgo, Calvino, Melanchton, Zwingli, los anabaptistas no tienen una doctrina común, aunque tengan la misma inspiración. Por otra parte, las posiciones protestantes, concretamente las de Lutero, fueron evolucionando. Entre las ideas de *La cautividad de Babilonia* (1520) y las que el reformador enuncia contra los anabaptistas (que negaban el bautismo a los niños y rebautizaban a los adultos) a partir de 1522, o las que mantiene sobre la eucaristía en su debate con Zwingli entre 1525 y 1529, hay notables diferencias. El concilio de Trento tuvo tendencia a prestar atención más bien a los primeros escritos lute-

4. *COD* II-2, proemios; *DzS* 1600, 1635, 1667, 1738; *MI* 241, 244, 250, 267.
5. *COD* II-2; *DzS* 1667, 1738, 1770, 1749; *MI* 250, 267, 274, 270.
6. Trento, sesión V, decreto de reforma; *COD* II-2, 1359-1365.

ranos, que por otra parte eran los que había condenado la bula *Exsurge Domine* de León X (1520)[7]. Entre las afirmaciones del protestantismo de entonces recojamos algunos de los elementos principales.

Ante todo, ni Lutero, ni Calvino, ni Zwingli intentan discutir solamente en el plano doctrinal. Lo que los motiva prioritariamente es el Evangelio y la fe, que ellos creen peligrar en la Iglesia del siglo XVI. Pero la práctica es en este caso inseparable de la doctrina: la crisis de la fe procede de una insuficiencia en la experiencia y en la reflexión. Si la cuestión de los sacramentos no es la primera, sino que se subordina a la de la fe y la predicación, constituye sin embargo un problema concreto para la fe del pueblo y la responsabilidad eclesial. De hecho, la Iglesia medieval no habla suficientemente de la fe o lo hace de una manera formal y jurídica: «¿Hay entonces alguna utilidad en escribir tanto sobre el bautismo, si se olvida enseñar la fe en la promesa?», pregunta Lutero[8]. La fe en la *promesa* es confianza en la palabra divina que anuncia la salvación y hace experimentar su certeza. «La promesa y la fe son correlativas, de manera que donde no hay promesa, no puede haber fe; y donde no hay fe, la promesa no sirve para nada»[9]. La Iglesia oficial tiene tendencia a reducir la fe a un hecho adquirido o también a una actitud que se contenta con no poner obstáculos al don de Dios.

Esta falta de fe saludable tiene consecuencias manifiestas que llevan todas ellas a sustituir la fe por la *obra* o la pretensión humana. En primer lugar, las tradiciones o las reglamentaciones eclesiales se imponen a la Escritura. Luego, el ministerio eclesial pierde su significación espiritual y se convierte en un poder que oprime la libertad de las personas. Finalmente, los sacramentos corren el peligro de reducirse a gestos mágicos, sin una verdadera relación con la predicación de la Escritura y sin un verdadero acto de fe: acaban siendo una expresión del dominio clerical sobre el pueblo cristiano.

Por tanto, resulta urgente una reforma. En lo que se refiere a los sacramentos, el protestantismo rechaza todo lo que hace de ellos un sistema eclesial dotado de una eficacia demasiado objetiva, en detrimento de la fe-confianza en Dios. «Los teólogos [...] no tienen para nada en cuenta la fe ni la promesa inherente a los sacramentos; se quedan solamente con el signo y con la práctica del signo y nos arrastran de la fe a la obra, de la palabra al signo»[10]. Y también: «Prefieren atribuir el perdón de los pecados al poder de los ministros, de manera que confían en ellos más que en la fe por la que creemos en la Palabra de Dios»[11]. La práctica abusiva de las indulgencias era para Lutero una de las señales de esta distorsión.

Por eso Lutero y los demás reformadores niegan: la afirmación de que, bíblicamente hablando, Cristo haya instituido los siete sacramentos y haya vinculado a cada uno de ellos una promesa divina (excepto el bautismo, la eucaristía y sin duda la penitencia); el septenario sacramental, por consiguiente, y la comprensión del ministerio eclesial en términos sacramentales, que convertiría a los ministros en una casta sagrada; la definición de la eficacia de los sacramentos con fórmulas no bíblicas y peligrosas, por ser demasiado objetivas (*ex opere operato*,

7. Cf. *DzS* 1451-1491; *FC* 804-813; sobre los sacramentos, proposiciones 2, 5-14, 15-16.
8. LUTERO, *De captivitate Babyloniae* , 1520: Labor et Fides, t. 2, 204.
9. ID. , *De abrogatione missae privatae*, 1521; WA, VIII, 436/26.
10. ID., *De captivitate*, *o.c.*, 209.
11. ID., *Assertio omnium articulorum*, prop. 12: WA VII, 120/33.

transustanciación, noción de carácter); el aprecio de las tradiciones eclesiales por encima de la Escritura y la inflación de la autoridad de los Padres de la Iglesia (incluido Agustín); la ausencia de invitación dirigida a la fe de los fieles a lo largo de las celebraciones.

2. La doctrina de Trento sobre el septenario sacramental (sesión VII, 1547).

Dada su denuncia tan radical y su preocupación pastoral, el concilio de Trento reaccionó reafirmando la tradición y precisándola en algunos puntos. No llegó sin embargo a apreciar la crítica protestante en su inspiración evangélica primordial. Ataca sus formulaciones rápidas o sin matices e intenta rellenar las brechas en su terreno, pero sin reconocer la parte de verdad que presentaba la Reforma. En este sentido, el magisterio tridentino se sentía llamado a cerrar la Edad Media latina más bien que a inaugurar un período nuevo. Repite lo ya adquirido, dejando a la teología ulterior la tarea de entrar en debate con las reivindicaciones protestantes y más en general con la cultura moderna. He aquí las principales afirmaciones de la doctrina sacramental de Trento, sacadas del primer decreto sobre los sacramentos de 1547.

Los sacramentos son signos eficaces

Hasta entonces esta convicción tradicional y común se había expresado oficialmente en un lenguaje de causalidad, con la indicación de que la gracia estaba «contenida» y era «conferida» por los sacramentos, con la noción de una transustanciación eucarística, con la idea de que ciertos sacramentos que no pueden repetirse imprimen un carácter en la persona que los recibe y, finalmente, estableciendo una diferencia entre los sacramentos de la Ley antigua y los del nuevo Testamento (siendo estos últimos no simplemente signos, sino signos eficaces, del acontecimiento de Jesucristo. Pero el protestantismo altera esta perspectiva. La eficacia imputada al sacramento pasa a ser la de la fe en la promesa divina. Los sacramentos no pueden hacer otra cosa más que «alimentar la fe». Ante esta expresión minimizante, el concilio de Trento desplegó toda una batería de afirmaciones clásicas, subrayando que los sacramentos hacen algo más que alimentar la fe, ya que comunican la gracia:

> «Si alguno dijere que estos sacramentos fueron instituidos por el solo motivo de alimentar la fe, sea anatema (*Decreto sobre los sacramentos en general*, 1547, can. 5).
>
> Si alguno dijere que los sacramentos de la nueva Ley no contienen la gracia que significan, o que no confieren la gracia misma a los que no ponen óbice, como si sólo fueran signos externos de la gracia o justicia recibida por la fe y ciertas señales de la profesión cristiana, por las que se distinguen entre los hombres los fieles de los infieles, sea anatema (can. 6).
>
> Si alguno dijere que por medio de los mismos sacramentos de la nueva Ley no se confiere la agracia *ex opere operato*, sino que la fe sola en la promesa divina basta para conseguir la gracia, sea anatema (can. 8).

> Si alguno dijere que en tres sacramentos, a saber, bautismo, confirmación y orden, no se imprime carácter en el alma, esto es, cierto signo espiritual e indeleble, por lo que no pueden repetirse, sea anatema (can 9)»[12].

Así pues, contra la fórmula «alimentar la fe» se asentaron ciertas afirmaciones según las cuales los sacramentos «contienen» y «confieren» la gracia *ex opere operato*, y de tal manera que a veces se imprime un «carácter» en el ser de la persona sacramentalizada. Se trata de cuatro nociones que los reformadores rechazaban expresamente, no sólo por no ser bíblicas, sino porque favorecían un objetivismo rayano con la magia.

Por tanto, entre el concilio de Trento y la Reforma se dio un choque frontal. Es necesario comprenderlo en todo su alcance. En primer lugar, el concilio se pregunta si sigue siendo adecuada la noción de signo sacramental, desvinculada de la eficacia que se reconocía tradicionalmente al sacramento. Si se le vacía de su efecto propio, ese signo que es el sacramento resulta «superfluo», dado que en esa perspectiva «los hombres alcanzan de Dios, por la fe sola, la gracia de la justificación» (can. 4 y 5), y se limita entonces a ser algo puramente exterior, es decir, algo pedagógico o social (can. 6).

Estamos tocando aquí un punto sensible en los textos de la Reforma. Porque, si Lutero no aceptó nunca una concepción tan reductiva del signo sacramental, Calvino y Zwingli la admitieron. He aquí lo que escribe Calvino: «Los sacramentos nos sirven de parte de Dios lo mismo que los mensajeros de buenas noticias de parte de los hombres: o sea, no ya conferirnos un bien, sino solamente anunciarnos y señalar las cosas que nos concede la liberalidad de Dios»[13]. De hecho, el problema estaba más bien en percibir cómo, en vez de oponer el sacramento a la fe, como si el sacramento fuera exterior a la fe, era posible reconocer la fe *en* el sacramento, en su mismo acto. Esto es lo que deseaba la Reforma. Pero no llegó a entablarse la discusión en este punto, sin duda porque el concilio mantenía una definición demasiado restringida de la fe («no poner óbice»: can. 6) y no percibía suficientemente la problemática espiritual, pastoral y teológica que suscitaba la Reforma.

Por otra parte, el concilio habla de la gracia, mientras que los reformadores insisten prioritariamente en la fe. Es verdad que estos dos puntos de vista no son incompatibles, pero se inscriben en perspectivas diferentes. Una vez más se hizo presente la incomprensión mutua. Por parte del concilio, el acento se pone en la salvación y, por este título, en la ontología de los creyentes. Por parte de la Reforma, se insiste en la forma personal que toma la salvación en la experiencia creyente. El concilio de Trento se hace eco de la escolástica medieval; Lutero anuncia una concepción personalista o «existencial» del cristianismo.

Los siete sacramentos han sido instituidos por Cristo

> «Si alguno dijere que los sacramentos de la nueva Ley no fueron instituidos todos por Jesucristo nuestro Señor, o que son más o menos de siete, a saber, bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio, o

12. *COD* II-2, 1393-1395; *DzS* 1605, 1606, 1608, 1609; *MI* 241s.
13. CALVINO, *Institution chrétienne* IV,14,17: Labor et Fides, IV, 282.

también que alguno de éstos no es verdadera y propiamente sacramento, sea anatema» (can 1)[14].

Era la primera vez que el magisterio latino trataba expresamente este punto. La teología había estado discutiéndolo desde el siglo XIII (institución inmediata o mediata), pero el tema no había sido integrado en el decreto del concilio de Florencia para los Armenios, sin duda porque la respuesta parecía lógica. Pero lo cierto es que los reformadores plantearon claramente la cuestión: no es posible que los siete sacramentos tengan un fundamento bíblico y que todos ellos tengan su fundamento en una promesa y en una orden de repetición procedentes de Jesús. En el fondo, el septenario sacramental carece de base bíblica.

La réplica del concilio es muy clara: hay siete sacramentos[15]. Pero no se menciona su fundamento en la Escritura. Se había pensado en condenar el siguiente artículo: «No hay más sacramentos que los que se mencionan en la Escritura». Pero finalmente pareció más oportuno atenerse a su institución por Cristo. Esta afirmación no puede tener más fundamento que en la práctica eclesial en referencia a Cristo, y expresamente a Cristo resucitado (la institución del bautismo en Mt 28,19 es una palabra pascual). Pero el protestantismo deseaba mayor precisión; intentaba llamar sacramento sólo a los que podía referirse claramente a Jesús y al Jesús prepascual.

En la actualidad se han acercado las dos perspectivas. La teología contemporánea, tanto católica como protestante, adopta la concepción de una institución mediata de los sacramentos, lo cual no les priva sin embargo de una referencia cristológica esencial. Pero en el siglo XVI la instancia reformadora se empeñaba en no considerar más que las decisiones de Jesús en su ministerio público. Y esto los llevaba a reducir el número septenario a dos o tres solamente: el bautismo, la eucaristía y eventualmente la penitencia.

¿A qué se debe esta insistencia de los protestantes? Ellos no excluyen de su liturgia ciertas celebraciones para el ministerio, el matrimonio, la confirmación. Aunque no se trata a su juicio de sacramentales, estas celebraciones tienen un sentido espiritual y eclesial. Pero querer reducir el número de los sacramentos era para los reformadores una manera de protestar contra el poder excesivo de la institución eclesial. Al hablar del número de los sacramentos, querían de hecho hablar de la libertad cristiana y del poder de la Iglesia. El concilio de Trento no percibía las implicaciones ni el verdadero alcance de todo esto. Prefirió declarar que los sacramentos que rechazaban los reformadores no son «invenciones humanas». Pero no es esto lo que quería decir la Reforma.

Los sacramentos, que son actos de Dios, son también acciones eclesiales

Es en la Iglesia donde actúa la obra santificadora de Dios, de la que los sacramentos son signos eficaces. Esta tercera afirmación, formulada aquí en lenguaje de nuestros días, fue hecha por el concilio de Trento a propósito del acto del ministro o del celebrante. A través de esta acción ministerial es Dios el que actúa.

14. *COD* II-2, 1393; *DzS* 1601; *MI* 241. Se repetirá esta misma afirmación sobre la eucaristía como sacramento y como sacrificio, sobre la penitencia y sobre el orden.
15. Se repetirá esta misma afirmación sobre la penitencia, la extremaunción y el matrimonio.

Pero es también la Iglesia la que manifiesta su poder. He aquí el objeto de otro malentendido con los reformadores. Éstos ven en el sistema sacramental uno de los terrenos clave del poder eclesial y lo denuncian con vehemencia, defendiendo el sacerdocio común o tomando al revés el proverbio agustiniano de antaño y pensando que no era posible poner fácilmente entre paréntesis lo que atañe a la dignidad de los ministros. De nuevo el concilio reacciona recordando la doctrina tradicional:

> «Si alguno dijere que todos los cristianos tienen poder en la palabra y en la administración de todos los sacramentos, sea anatema» (can. 10).
>
> «Si alguno dijere que en los ministros, al realizar y conferir los sacramentos, no se requiere intención por lo menos de hacer lo que hace la Iglesia, sea anatema» (can. 11).
>
> «Si alguno dijere que el ministro que está en pecado mortal, con sólo guardar todo lo esencial que atañe a la realización o colación del sacramento, no realiza o confiere el sacramento, sea anatema» (can. 12).
>
> «Si alguno dijere que los ritos recibidos y aprobados de la Iglesia católica que suelen usarse en la solemne administración de los sacramentos, pueden despreciarse o ser omitidos por el ministro, a su arbitrio, sin pecado, o mudados en otros por obra de cualquier pastor de las iglesias, sea anatema» (can. 13)[16].

Esta doctrina de conjunto sobre la ministerialidad sacramental recoge perfectamente la herencia latina; el sacramento supone un ministro ordenado (excepto el caso del bautismo de urgencia), que tenga la intención de hacer lo que hace la Iglesia, respetando los ritos reconocidos y no condicionando el valor del sacramento en virtud de su propia calidad personal, dado que él mismo es el portador de un carácter indeleble. Todos estos puntos insisten en la objetividad del ministerio dentro de la objetividad del sacramento, siendo lógico que el ministerio está a su vez regulado por la Iglesia; se trata de hacer lo que hace la Iglesia, de respetar los ritos recibidos. Todo esto puede ser interpretado en referencia con el obrar de Dios, que prima sobre el obrar del ministro; pero no llega a explicitarlo el texto del decreto. De ahí la ambigüedad: lo que debería manifestar la iniciativa preveniente de Dios es percibido por la Reforma como el índice de unas pretensiones humanas con tendencias mágicas.

De hecho, el término «*potestas*» que utiliza el canon 10 llama la atención, como si la cuestión de fondo fuera el poder eclesial sobre los sacramentos. Era algo que la Reforma no podía aceptar. En su decreto de 1562 sobre la comunión eucarística, el concilio intentará explicarse sobre el papel de la Iglesia en materia sacramental:

> «Perpetuamente tuvo la Iglesia poder para estatuir o mudar en la administración de los sacramentos, salva la sustancia de ellos (*salva illorum substantia*), aquello que según la verdad de las circunstancias, tiempos y lugares, juzgara que convenía más a la utilidad de los que los reciben o a la veneración de los mismos sacramentos»[17].

16. *COD* II-2, 1395; *DzS* 1610-1613; *MI* 242.
17. (18) *DzS* 1061.

Este texto, que hay que leer en relación con los cánones 10 y 13 de 1547, se refiere a lo que hay de variable en los sacramentos. La precisión *salva illorum substantia* se añadió a petición de tres obispos y fue aceptada a continuación por los demás. Marcaba un límite y estaba en consonancia con una declaración antigua de Clemente VI al patriarca de los Armenios en 1351, donde se decía que era posible la diversidad de los ritos «con tal que quedara a salvo (*salvis illis*) lo que afecta a la integridad y a la necesidad de los sacramentos»[18]. El concilio no indica qué es lo que quería decir exactamente la palabra *substantia*. Más tarde, Pío X y Pío XII volverán sobre este punto. Se trata por lo menos de lo que es considerado como esencial en la celebración y la comprensión de los sacramentos. Pero en la polémica del momento, la «potestad» de la Iglesia corría el riesgo de ser mal entendida y de interpretarse en una forma mucho más amplia por los reformadores, como si se tratase de un dominio sobre el don mismo de Dios.

Los sacramentos están en correlación mutua

El concilio de Trento prolonga aquí la línea de la Edad Media, en un terreno que la polémica antiprotestante no se hacía por otra parte especialmente sensible. La Edad Media latina había enunciado el septenario y algunos teólogos, concretamente Tomás de Aquino, habían intentado organizar entre sí los sacramentos. El concilio de Trento asume esta reflexión de una forma propia. Señala en primer lugar la situación privilegiada de la eucaristía en el orden sacramental:

> «Los demás sacramentos tienen entonces por vez primera virtud de santificar, cuando se hace uso de ellos; pero en la eucaristía, antes de todo uso, está el autor mismo de la santidad»[19].

Por otra parte, el concilio insiste en la diferencia entre el bautismo y la penitencia. Finalmente, tal como lo había dicho incesantemente la tradición, el sacramento del orden está orientado hacia los demás sacramentos y muy especialmente hacia la eucaristía y la penitencia. Sin embargo, no se señalan los vínculos entre el bautismo y la eucaristía o entre el bautismo y la extremaunción. Tampoco se indican las relaciones entre la ordenación y el bautismo que ha recibido el ordenado, o entre el matrimonio y el bautismo recibido por los contrayentes.

3. El bautismo y la confirmación

El concilio de Trento trató del bautismo y de la confirmación en su exposición de los sacramentos en general, a lo largo de la misma sesión 7 de 1547. Lo mismo que ocurrió con la doctrina sacramental en general, tampoco aquí se escribieron unos capítulos doctrinales. El concilio se contentó con dictar una serie de catorce cánones sobre el bautismo y tres sobre la confirmación. No hay nada que pueda compararse con la amplitud de las exposiciones que hará a lo largo de los dos períodos siguientes sobre el resto del septenario.

18. *COD* II-2, 1413-1415; *DzS* 1639; *MI* 246.
19. *COD* II-2, 1477; *DzS* 1728; *MI* 265.

El bautismo

El bautismo, puerta de los demás sacramentos, sacramento que no se repite, es de alguna forma el fundamento de la economía sacramental y el tipo mismo del sacramento. Por tanto, no hay que extrañarse de que, como demuestra la historia, estuviera en primera línea en la elaboración del concepto de sacramento. Nos hemos encontrado con él a lo largo de estas páginas, ya que en ellas tratábamos algunos puntos dogmáticos que le conciernen. Trento no hizo más que recapitular este conjunto.

Por parte de la Reforma, no se ponía en discusión el bautismo en su fundamento bíblico. Era reconocido, junto con la eucaristía, como uno de los dos verdaderos sacramentos. En los grandes reformadores la discusión sobre él se refería de hecho a la naturaleza misma de todo sacramento. La novedad venía de la tendencia «anabaptista», que negaba el valor del bautismo de los niños y rebautizaba a los adultos.

Antes de tratar formalmente del bautismo, el concilio de Trento lo había evocado en dos decretos anteriores sobre el pecado original y la justificación.

El primero afirma que la herencia del pecado de Adán se quita «por el mérito del solo mediador, nuestro Señor Jesucristo», y que este mérito «se aplica tanto a los adultos como a los párvulos por el sacramento del bautismo, debidamente conferido en la forma de la Iglesia» (can. 3). Se precisa que incluso los niños pequeños tienen necesidad del bautismo «para la remisión de los pecados», ya que no puede decirse que «de Adán no contraen nada del pecado original que haya necesidad de ser expiado en el lavatorio de la regeneración», en virtud del texto célebre de Rom 5,12. Fundamenta el uso eclesial del bautismo de los párvulos en «esta regla de fe procedente de la tradición de los apóstoles» (can. 40[20]. Finalmente, afirma que «por la gracia de nuestro Señor Jesucristo que se confiere en el bautismo se remite el reato del pecado original» y que «se destruye todo aquello que tiene verdadera y propia razón de pecado» Pero tiene más en cuenta la concepción luterana del pecado original que su concepción del bautismo (can 5)[21]

La sexta sesión describe la justificación[22] como:

> «el paso de aquel estado en que el hombre nace hijo del primer Adán, al estado de gracia y de adopción de hijos de Dios, por el segundo Adán, Jesucristo Salvador nuestro; paso, ciertamente, que después de la promulgación del evangelio, no puede darse sin el lavatorio de la regeneración» (cap. 4, con referencia a Jn 3,5).

Esta afirmación articula el aspecto interior de la justificación con su aspecto exterior, sacramental, social e institucional: el bautismo. Por eso mismo, el proceso que encamina al no cristiano adulto hacia la justificación tiene que comprender «el propósito de recibir el bautismo» (cap. 6)[23]. El vínculo entre justificación y sacramento es tan necesario que la segunda justificación pasa por la recepción del sacramento de la penitencia.

20. Este recuerdo de «la tradición de los apóstoles» se deriva de Orígenes.
21. *COD* II-2, 1357-1359; *DzS* 1513-1515; *MI* 225s.
22. Sesión estudiada en el tomo 2 de esta obra.
23. *COD* II-2, 1369-1371; *DzS* 1524 y 1526; *MI* 228s.

Los cánones sobre el bautismo de la sesión 7 constituyen una enumeración discontinua de los puntos que era preciso mantener. Para percibir la doctrina completa del concilio, conviene relacionar su contenido con las afirmaciones de las sesiones precedentes y con el de los cánones de la misma sesión sobre los sacramentos en general. Podemos resumir así esta doctrina:

El bautismo es un sacramento de la nueva Ley (*sacramentos*, can. 1), cuya fuerza es superior a la del bautismo de Juan (*bautismo*, can. 1), que perdona el pecado original a los niños y a los adultos, así como los pecados personales de los adultos (*sesión* 5), concede la justificación (*sesión* 6) al creyente e imprime en el alma un carácter, es decir una especie de marca indeleble (*sacramentos*, can. 9), Obliga no solamente a la fe, sino a la observancia de toda la ley de Cristo (can. 7-8) , ya que el bautizado puede perder la gracia (can. 6). Para encontrarla de nuevo, no basta «el recuerdo del bautismo» (can 10), sino que se necesita el sacramento de la penitencia.

Además, el bautismo es necesario para la salvación (can. 5). Si lo administra un hereje o un cismático, es válido, con tal que éste pronuncie la fórmula trinitaria y tenga intención de hacer lo que hace la Iglesia (can. 4). El rito comprende necesariamente el uso del agua natural (can. 2). No debe reiterarse nunca (can. 11, 13). Hay que bautizar a los niños, ya que el bautismo los hace verdaderos fieles (can. 12, 13, 14)[24]. Toda esta doctrina presupone que se vive en un ambiente cristiano, «es decir, en un mundo en donde todos conocen o se cree que conocen la revelación de Jesucristo». Por eso, «la salvación de los niños que mueren sin bautismo no constituye objeto de un debate»[25].

La confirmación

El caso de la confirmación era más complejo. Ya hemos visto que en la tradición antigua el verdadero problema que se plantea es el de de su distinción del bautismo. La práctica oriental mantiene el vínculo de los dos sacramentos en la unidad de la misma celebración. El Occidente tomó otra orientación, reservando al obispo la administración del sacramento. Por este motivo, parece más difícil fundamentar la confirmación aislada en un acto de Cristo. Por consiguiente, Lutero niega que la confirmación sea un sacramento, en nombre de su concepción que exige la institución por Cristo:

> «Nosotros buscamos los sacramentos de institución divina; no encontramos razón alguna para colocar a la confirmación entre ellos. Para constituir el sacramento se requiere ante todo una palabra, una promesa divina, ante la cual se ejerza la fe. Pero en ningún sitio leemos que Cristo haya prometido nada a propósito de la confirmación, siendo así que él mismo impuso las manos a un gran número de personas»[26].

A esta negación radical el concilio de Trento responde de manera muy breve en tres cánones[27]. Afirma que la confirmación es un «verdadero y propio sacra-

24. *COD* II-2, 1393-1397; *DzS* 1601-1627; *FC* 6633-677 y 692-705.
25. A. DUVAL, *o. c.*, 15 y 17.
26. LUTERO, *De captivitate*, *o.c.*, Labor et Fides, t. 2, 231; igualmente Calvino, *Institution chrétienne*, *o.c.*, l. IV,19,4-13.
27. *COD* II-2, 1397; *DzS* 1628-1630; *MI* 243.

mento» y no «una ceremonia ociosa»; por eso mismo la había situado ya en el septenario (*sacramentos*, canon 1) y le había atribuido la impresión de un carácter en el alma (*sacramentos*, can. 9). Pero se abstiene de hablar expresamente de una institución por Cristo. En todo caso, atribuir una virtud al crisma no es una «injuria al Espíritu Santo» (can. 2). En esta expresión se reconoce la preocupación protestante por el riesgo de caer en la magia del rito, en oposición al don interior. Finalmente el concilio, canonizando de este modo solamente la práctica latina, afirma que «el ministro ordinario de la santa confirmación es sólo el obispo. A pesar de la dureza de su formulación, este texto se muestra prudente y supone algunas excepciones. La Iglesia romana admitía esta práctica para el Oriente, pero a disgusto.

Estos cánones no dicen nada sobre el sentido y la gracia sacramental específica de la confirmación. Trento se queda más atrás que el decreto de Florencia para los Armenios que había consagrado a esta cuestión un párrafo elocuente. No solamente se mencionaba en Florencia la materia, la forma y el ministro, sino que incluso se refería su origen al don del Espíritu concedido por la imposición de manos (Hch 8,14-17). Decía finalmente que el efecto del sacramento era «la fuerza» que permite al cristiano anunciar audazmente a Cristo[28]. Así pues, Trento no ofrece una doctrina completa sobre la confirmación.

II. LA EUCARISTÍA Y EL SACRIFICIO DE LA MISA (B. Sesboüé)

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: B. NEUNHEUSER, *L'Eucharistie. Au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1966.– M. THURIAN, *La Eucaristía, Memorial del Señor, Sacrificio de acción de gracias y de intercesión*, Sígueme, Salamanca 1967– K. RAHNER, *La Présence du Christ sans le sacrement de l'eucharistie*, en *Écrits théologiques*, t. 9, DDB 19168, 95-124.– E. SCHILLEBEECKX, *La presencia de Cristo en la Eucaristía*, Fax, Madrid [2]1970.– G. MARTELET, *Résurrection, eucharistie et genèse d l'homme*, Desclée, Paris 1972.– A. DUVAL, *Le culte eucharistique* y *Le sacrifice de la messe*, *o.c.*, 21-59 y 61-150.

El concilio de Trento trató en cinco ocasiones de la eucaristía y le dedicó tres sesiones. A lo largo del segundo período (sesión 13) trató del *sacramento* de la eucaristía dentro de la lógica que le hacía tratar sucesivamente todo el septenario. Esta sesión, que comprendía doctrina y cánones, se centró en la presencia real de Cristo en la eucaristía, objeto de grandes controversias por aquella época y, en consecuencia, habló del culto que hay que rendir a la eucaristía. Durante el tercer período el concilio tuvo que volver sobre la cuestión no menos controvertida, a pesar de tener menor importancia, de la comunión bajo las dos especies y de la comunión de los niños. Pero la eucaristía-sacramento tiene la característica, única en el septenario, de ser también *sacrificio*, un sacrificio relativo al de la cruz, ya que no es su repetición ni siquiera su «renovación», sino simplemente su re-presentación y su actualización. El carácter sacrificial de la misa había sido negado por los reformadores; el concilio dedicó a este tema su 22 sesión de 1562. Al obrar así, se hace eco de una «cierta explosión de la reflexión teológica sobre el

28. *COD* II-2, 1115; *DzS* 1317-1319.

«misterio de la fe», reflejo de un verdadero encajonamiento entre las prácticas eucarísticas del pueblo cristiano»[29]. La teología de la época tenía tendencia a separar estas dos consideraciones esenciales: decía que la eucaristía es por un lado sacramento y por otro sacrificio, pero no acababa de ver cómo el sacrificio y el sacramento constituían una verdadera unidad. Trento orientará entonces la doctrina futura de la eucaristía según estos dos parámetros autónomos. Tan sólo con el Vaticano II y luego con los primeros resultados del diálogo ecuménico es como el concepto bíblico de *memorial*, utilizado ya por Trento pero sin explotar todas sus posibilidades, permitirá restablecer una unidad, mostrando que la eucaristía es el *memorial de un sacrificio,* bajo forma sacramental, y por este título el *sacramento de un sacrificio* y, por consiguiente, un *sacrificio sacramental.*

1. La eucaristía sacramento (sesión XIII, 1551)

Los problemas planteados por la Reforma

La práctica eucarística católica presentaba a comienzos del siglo XVI muchos signos de degradación[30]. La comunión sacramental era por entonces muy rara. Al contrario, las misas se multiplicaban «debido a los beneficios muy particulares que aguardaba de ellas el individualismo religioso de unos y de otros»[31], en particular para el que «encargaba ofrecer» misas. Lutero desea entonces volver a una práctica bíblica de la eucaristía, tal como se manifiesta en los relatos de la institución. Si Jesús dijo: «Tomad y bebed todos de él», no hay razón para prohibir a los laicos la comunión bajo las dos especies. En nombre de estas mismas palabras, Lutero mantiene la presencia real de Cristo en la eucaristía, pero rechaza toda apelación a la filosofía, así como el lenguaje de la transustanciación. El pan y el vino fueron dados por Cristo para ser comidos y bebidos; en ningún sitio se exige que los conservemos y adoremos. ¿Por qué entonces sacar en procesión al Santísimo Sacramento? Pero hay algo más grave todavía. La Iglesia romana ha hecho de la misa un sacrificio, es decir, una obra, un *opus operatum*, que pretende añadirse a la única obra de Cristo. La eucaristía es el testamento de Jesús, el don de su cuerpo y de su sangre; no es un sacrificio, ya que esto no haría sino oscurecer el «una vez por todas» de la pasión de Cristo. Por tanto, hay una especie de perversión en esas misas privadas, en las que no se comulga, a las que ni siquiera se asiste, pero que «se mandan decir» como si se tratara de una obra buena.

Bajo este impulso, otros reformadores irán mucho más lejos. Por ejemplo, Ecolampadio y Zwingli llegan a una interpretación puramente «simbólica» (en el sentido más débil de la palabra) de las frases de la institución. Estas divergencias llegaron incluso a originar conflictos dentro de la misma reforma. Para Calvino, el cristiano recibe por obra del Espíritu el cuerpo y la sangre de Cristo, pero los elementos del pan y del vino siguen siendo lo que eran, no se trasforman, como dicen los católicos; ni tampoco contienen a Cristo, como pensaba Lutero. De to-

29. A. Duval, *o. c.*, 63.
30. Cf. *Ibid*, 21ss.
31. *Ibid.*, 65.

das formas, todos los reformadores están de acuerdo en reducir el culto eucarístico tan sólo a la celebración de la cena.

De la presencia al memorial (cap. 1-3)[32]

La primera afirmación del concilio, pronunciada con solemnidad, se refiere a la presencia de Cristo en la eucaristía:

> «Después de la consagración del pan y del vino, se contiene verdadera, real y sustancialmente nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y hombre, bajo la apariencia de aquellas cosas sensibles» (cap. 1).

Esta presencia no es idéntica a la del Salvador a la derecha del Padre, sino sacramental, «según un modo de existencia» (*ratio existendi*) que solamente puede reconocerse en la fe. La Edad Media latina decía también que Cristo estaba «contenido» en el pan y en el vino[33], expresión demasiado espacializante que hoy nos parece poco afortunada. En todo caso, la presencia real eucarística es una presencia «sustancial»: Cristo no está sólo presente en la eucaristía «como en señal y figura o por su eficacia» (can 1; el último término se refiere a Calvino), ni tampoco solamente en el momento de la comunión y no antes ni después (can. 4), ni tampoco de manera «espiritual», si este término se opone a «sacramental» o «real» (can. 8). Pero el concilio rechaza también una concepción de la presencia eucarística que estuviera espacialmente prisionera de los signos sensibles del sacramento, como por ejemplo si «Cristo no estuviera todo entero» presente tanto en el pan como en el vino y en cada «parte» del pan y del vino (can. 3).

Esta presencia tiene como fundamento la institución hecha en la última Cena, durante la cual el Salvador atestiguó ante sus discípulos «que les daba su propio cuerpo y su propia sangre». El concilio sitúa entonces esta presencia en la intención y en el dinamismo del sacramento:

> «Así pues, nuestro Salvador, cuando estaba para salir de este mundo al Padre, instituyó este sacramento en el que vino como a derramar las riquezas de su divino amor hacia los hombres, *componiendo un memorial* (memoria) *de sus maravillas* (cf. Sal 110,4) y mandó que, al recibirlo, hiciéramos *memoria de él* (cf. 1 Cor 11,24) y *anunciáramos su muerte hasta que* él mismo *venga a juzgar al mundo* (1 Cor 11,25). Ahora bien, quiso que este sacramento se tomara como alimento de las almas (Mt 26,26), por el que se alimenten y fortalezcan los que viven de la vida de Aquel que dijo: *El que me come a mí, también él vivirá por mí* (Jn 6,58) [...]. Quiso también que fuera prenda de nuestra futura gloria y perpetua felicidad, y juntamente símbolo de aquel solo cuerpo, del que es él mismo la cabeza (1 Cor 11,3; Ef 5,23)» (cap. 2).

Este hermoso texto recapitula los datos tradicionales en torno al término de *memorial*, en referencia a las palabras de la institución: «Haced esto en memoria mía». En efecto, la eucaristía es el memorial del acontecimiento pascual, es decir, el acto por el que este acontecimiento se hace presente (re-presentado) y operante en la celebración. El memorial supone una triple referencia al pasado, al presente

32. *COD* II-2, 1411-1415, 14191-1421; *DzS* 1636-1638, 1651-1658; *MI* 244.
33. Lateranense IV: *COD* Ii-1, 495; *DzS* 802; *FC* 31.

y al futuro, según el texto de Pablo que evoca el concilio, trilogía recogida y popularizada en la antífona del Santísimo Sacramento compuesta por Tomás de Aquino»[34]. El sacramento de la eucaristía celebra realmente la memoria de Cristo (pasado); anuncia su muerte y alimenta a los fieles (presente); es prenda de nuestra gloria venidera (futuro y anticipación). Finalmente, está ordenado a la realización del cuerpo eclesial de Cristo, del que él mismo es la cabeza.

Ésta es la razón por la que la eucaristía es superior a todos los demás sacramentos: «Se halla en ella (en la Eucaristía) algo de excelente y singular, a saber: que los demás sacramentos entonces tienen por vez primera virtud de santificar, cuando se hace uso de ellos; pero en la eucaristía, antes de todo uso, está el autor mismo de la santidad» (cap. 3).

Presencia real y transustanciación (cap. 4)

La afirmación de la transustanciación no interviene hasta el capítulo 4. Es que la presencia real de Cristo en la eucaristía se propone en el concilio según tres niveles que conviene distinguir[35]. El primer nivel de afirmación es el de la expresión más tradicional de la fe: relaciona la presencia real de Cristo en la eucaristía con la institución de la Cena y con el gesto del don que hizo en ella el Señor del pan y del vino diciendo que eran su cuerpo y su sangre:

> «Cristo redentor nuestro dijo ser verdaderamente su cuerpo lo que ofrecía bajo la apariencia de pan...» (cap. 4, retomando el cap. 1)[36].

Estas palabras deben tomarse en serio, tal como lo ha hecho toda la tradición, y no pueden reducirse a «tropos ficticios e imaginarios» (cap. 1). Este primer nivel de afirmación es expresamente bíblico. Vale la pena señalar que, en las dos formulaciones (cap. 1 y 4), la afirmación de la presencia se relaciona con el *don* que hace Jesús: en el movimiento de este don ordenado a la comunión es donde se inscribe la presencia.

El segundo nivel de afirmación es la consecuencia inmediata del primero: si lo que era pan y vino se ha convertido en cuerpo y sangre de Cristo, es que ha habido un cambio o una *conversión* de las ofrendas del primer estado al segundo. Se afirma por tanto la objetividad del cambio que se lleva a cabo en las especies eucarísticas:

> «... De ahí que la Iglesia de Dios tuvo siempre la persuasión y ahora nuevamente lo declara en este santo Concilio, que por la consagración del pan y del vino se realiza la conversión de toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo Señor nuestro, y de toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre» (cap. 4, retomando el cap. 1) (*ibid.*).

El concilio hace suya la antigua argumentación que, a partir de las palabras de la institución, dedujo que el pan y el vino eran objeto de un misterioso cambio o conversión (*metabolè, metapoièsis, metastoikheiôsis*), que afectaba en sí mismos a los elementos. Es la idea que desarrolló el vocabulario medieval de la sustancia.

34. «*O sacrum convivium in quo Christus sumitur...*».
35. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *o. c.*, 48ss.
36. *COD* II-2, 1415; *DzS* 1642; *MI* 246.

El tercer nivel de afirmación tiene que ver con la introducción del concepto de *transustanciación*:

> «La cual conversión, propia y convenientemente, fue llamada transustanciación por la santa Iglesia Católica» (cap. 4)
> «... conversión que la Iglesia católica aptísimamente llama transustanciación» (can. 2).

Este tercer nivel de afirmación es muy distinto de los dos anteriores, ya que se refiere formalmente a un lenguaje y no ya a la realidad del misterio. El concilio indica su adhesión a este lenguaje elaborado a través de la Edad Media y que fue el lenguaje privilegiado durante muchos siglos. Pero se guarda mucho de bloquear el empleo de esta palabra en la afirmación de la presencia real, como si ésta fuera inseparable de aquella. Las actas de Trento son muy claras en esta materia: los dos primeros niveles de afirmación no dieron lugar a ninguna discusión, ya que los padres tenían conciencia de no hacer otra cosa más que reexpresar la fe tradicional de la Iglesia. La «canonización» del término técnico de *transustanciación*, por el contrario, fue objeto de repetidas discusiones, casi siempre el último día de los debates, ya que algunos subrayaban que este término relativamente reciente no alcanzaba el consentimiento unánime de las escuelas escolásticas. Finalmente se retuvo como el término que mejor resumía, en el contexto cultural y en las controversias de la época, la doctrina de la presencia real, que podía servir de «signo de adhesión» y de «guardián de la fe» en aquellos tiempos especialmente agitados. Según una justa expresión de E. Schillebeeckx, «la expresión "transustanciación" es para el tridentino un estandarte de lucha» por la ortodoxia[37]. Pero tanto las actas conciliares como la redacción final de la doctrina demuestran que el concilio no quiso imponerlo de la misma manera como Nicea quiso imponer el *consustancial*. En todo caso, hay que reconocer los límites tanto eclesiales como culturales de este término. Por parte de los ortodoxos sigue siendo controvertido. Fuertemente atacado por algunos teólogos, fue utilizado por otros (bajo la forma griega de *metousiôsis*) y reapareció en los concilios de Jerusalén en 1672 y de Constantinopla en 1691 y 1727. Pero expresa solamente la fe en el cambio, excluyendo toda teoría escolástica. La mentalidad protestante sigue mostrándose alérgica a un término que por mucho tiempo le pareció que encerraba una concepción mágica o demasiado materialista del cambio.

El culto al Santísimo Sacramento (cap. 5-8)

La excelencia de la Eucaristía legitima el culto[38] y la veneración que le rinden los fieles católicos, especialmente la adoración fuera de la misa; «no es razón para que se le deba adorar menos (a este santísimo sacramento) el hecho de que fue por Cristo Señor instituido para ser recibido». Porque en él está presente aquel a quien adoran los ángeles. La fiesta anual del Santísimo Sacramento, así como las procesiones y las diversas manifestaciones del culto eucarístico, son plenamente legítimas (cap. 5). Lo mismo ocurre con la costumbre de conservar la eucaristía para llevársela a los enfermos (cap. 6). Por la misma razón, la recepción de la eu-

37. E. SCHILLEBEECKX, *o. c.*, 45.
38. *COD* II-2, 1415-1419, 1421; *DzS* 1643-1650, 1659; *MI* 246s.

caristía exige una preparación seria y respetuosa, en el espíritu de 1 Cor 11,19. Por consiguiente, el que se considere culpable de un pecado mortal, no debe acercarse a la Eucaristía sin haberse confesado. El canon 9 recuerda la obligación, impuesta por el Lateranense IV, de la comunión pascual todos los años.

2. La comunión bajo las dos especies (sesión XXI, 1562)

Han pasado once años de interrupción del concilio desde el decreto anterior sobre la eucaristía. Entretanto se ha intensificado la petición de los laicos de comulgar con el cáliz. Se trata de hecho de una costumbre en algunos ambientes católicos y Carlos V veía en ello una concesión muy útil para conseguir la paz religiosa. En su sesión 21 el concilio vuelve sobre esta cuestión, así como sobre la comunión de los niños.

El concilio declara que no hay ningún mandamiento divino que obligue a los laicos y a los clérigos que no «celebran» a recibir la eucaristía bajo las dos especies de pan y vino, sea lo que fuere de las palabras evangélicas que hablan de ello. En efecto, hay otras fórmulas que no hablan más que del pan (Jn 6,51 y 58). Pero esta toma de posición se basa en un principio importante, que es el de la «potestad» o la autoridad de la Iglesia en materia sacramental. «Salva la sustancia de los sacramentos» (cap. 2), la Iglesia puede tomar ciertas decisiones en el terreno de su administración (*dispensatio*) a fin de adaptarlos a los diversos tiempos y lugares. El mismo Pablo da ejemplo de ello. También la Iglesia se ha visto «llevada de graves y justas causas» a cambiar el uso de las dos especies en el de una sola. No se indican aquí estas razones, pero cabe pensar que se trata a la vez de motivos de comodidad y de higiene. Por otra parte, Cristo es recibido total y enteramente bajo cada especie y por consiguiente no se les priva a los fieles de nada (cap. 1 y 2)[39].

El interés de estos argumentos consiste en que expresan la parte de libertad que le corresponde a la Iglesia en la administración de los sacramentos; desgraciadamente no dan respuesta alguna a la cuestión planteada y a lo que hay de legítimo en la petición de una comunión que honra el doble simbolismo del pan y del vino. Sin embargo, a lo largo de la sesión siguiente se dejó abierto un pequeño resquicio: el uso del cáliz para los laicos podrá ser objeto de una petición al papa, que «hará lo que crea que es más útil para los Estados cristianos y más saludable para los que piden el uso del cáliz»[40].

En el mismo orden de ideas, el concilio enseña que no hay ninguna necesidad de que comulguen los niños que no han alcanzado el uso de razón. El motivo que se invoca para ello es menos convincente: «no pueden en aquella edad perder la gracia ya recibida de hijos de Dios» (cap. 4). Pero esta toma de posición intenta respetar a la antigua Iglesia, que daba de comulgar a los niños pequeños. Se trata de una cuestión de disciplina legítima y no de una necesidad.

Esta sesión de importancia secundaria demuestra que Trento tiene el sentido de lo que se deriva de la disciplina, pero no de la fe propiamente dicha. Una cosa

39. *COD* II-2, 1477-1479; *DzS* 17226-1729; *MI* 264s.
40. *COD* II-2, 1507; *DzS* 1760.

es lo que resulta necesario para la salvación o es de institución divina, y otra lo que pertenece al orden de la legítima disciplina, que puede evolucionar.

3. La eucaristía sacrificio (sesión XXII, 1562)[41]

En su sesión 22., el concilio de Trento trata de la eucaristía desde el punto de vista del sacrificio. El título de la sesión consagra oficialmente una expresión que Lutero había denunciado como contributo a la «cautividad babilonia de la Iglesia» y que no formaba parte hasta entonces del lenguaje cristiano común en Occidente: «el sacrificio de la misa»[42]. El punto de partida de esta *doctrina* es el que se encontrará de nuevo en la sesión dedicada al sacramento del Orden: consiste en la vinculación entre el sacerdocio y el sacrificio y se apoya de manera sistemática en la epístola a los Hebreos[43]. Como el sacerdocio levítico era incapaz de ofrecer un sacrificio verdadero, fue preciso que otro sacerdote según el orden de Melquisedec (el que ofreció el pan y el vino) viniera a «ofrecerse una sola vez a sí mismo a Dios Padre en el altar de la cruz, con la interposición de la muerte, a fin de realizar para ellos la eterna redención». En este resumen sobre la redención, el documento hace una lectura cultual de la cruz, hablando en sentido metafórico del «altar de la cruz». En relación con este único sacrificio del único Sumo Sacerdote es como se ha de comprender el «sacrificio de la misa»:

> «Como, sin embargo, no había de extinguirse su sacerdocio por la muerte, en la última Cena, la noche en que era entregado, para dejar a su esposa amada, la Iglesia, un sacrificio visible, como exige la naturaleza de los hombres, por el que se representara (*repraesentaretur*) aquel suyo sangriento que había una sola vez de consumarse en la cruz [...], ofreció (*obtulit*) a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y de vino y bajo los símbolos (*symbolis*) de las mismas cosas, los entregó, para que los tomaran, a sus apóstoles, a quienes entonces constituía sacerdotes del Nuevo Testamento, y a ellos y a sus sucesores en el sacerdocio les mandó con estas palabras: "Haced esto en memoria mía" (Lc 22,19; 1 Cor 11,24) [...]. Instituyó una Pascua nueva, que era él mismo, que había de ser inmolado (*immolandum*) por la Iglesia por ministerio de los sacerdotes bajo signos visibles, en memoria de su tránsito de este mundo al Padre, cuando nos redimió por el derramamiento de su sangre» (cap. 1).

El texto invoca en primer lugar la necesidad de una expresión visible del sacrificio, en conformidad con las exigencias de la naturaleza humana y con la economía de la encarnación que respeta esta naturaleza. Evita definir el sacrificio en sí mismo (lo opone simplemente al *testamentum* de Lutero), pero subraya la identidad del sacerdote y de la víctima, ya que Cristo se ofrece a sí mismo, lo cual es la característica del sacrificio cristiano, sacrificio vivido en y mediante una existencia de amor. Hay sacrificio, porque hay un vínculo entre el don hecho al Padre y el don hecho a los hermanos, en este caso a los discípulos de Jesús: ba-

41. *COD* II-2, 1489-1497; *DzS* 1738-1759; *MI* 267s.
42. Expresión «prácticamente desconocida antes de Lutero»: P.-M. Gy, *Avancées du traité de l'eucharistie de saint Thomas dans la* Somme *par rapport aux* Sentences: RSPT 77 (1993) 227.
43. Cf. A. Duval, *Le sacrifice de la messe*, o. c., 110-150.

jo las especies o «símbolos» del pan y del vino, Cristo se da en un mismo movimiento a su Padre y a los hombres (cf. can. 1).

El término clave que sirve para expresar la relación del sacrificio de la misa con el de la cruz es el de *representación* del uno por el otro, término de origen tomista. Esta palabra debe tomarse en sentido fuerte: lo que se llevó a cabo una vez por todas es re-presentado, es decir, hecho presente de nuevo. La misa no puede entonces añadirse a la cruz, «no infiere una blasfemia» a la cruz y a la resurrección de Jesús ni constituye un «menoscabo» (can 4) de la ofrenda que Jesús hizo de sí mismo, ya que no le «añade» nada. Tampoco es su repetición (repite el rito de la Cena, que es algo muy distinto), ni tampoco su «renovación», ya que sólo se renueva lo que es viejo y caduco. El concilio de Trento se muestra aquí mucho más riguroso en su lenguaje que lo que serán por desgracia numerosos textos teológicos y hasta pastorales de los tiempos modernos. El término de representación remite de hecho al concepto bíblico de memorial, que connotan muchas de las expresiones de este párrafo, aun cuando el concilio no llegara a captar todo su alcance. Quizás incluso desconfía de él, por causa de los que reducen la misa a ser tan sólo una «mera conmemoración» (can. 3). El capítulo termina evocando la profecía de Malaquías sobre la «oblación pura» que habría de ofrecerse en todos los lugares entre las naciones (Mal 1,11).

Por otra parte, el concilio utiliza de manera insistente el mismo término *inmolar* para la cruz y para la misa. Vuelve sobre ello de manera más explícita en el cap. 2:

> «Y porque en este divino sacrificio, que en la Misa se realiza, se contiene e incruentamente se inmola aquel mismo Cristo que una sola vez se ofreció él mismo cruentamente en el altar de la cruz, enseña el santo Concilio que este sacrificio es verdaderamente propiciatorio [...]. Aplacado el Señor por la oblación de este sacrificio, concediendo la gracia y el don de la penitencia, perdona los crímenes y pecados, por grandes que sean. Una sola y misma es, en efecto, la víctima y el que ahora se ofrece por el ministerio de los sacerdotes es el mismo que entonces se ofreció a sí mismo en la cruz, siendo sólo distinta la manera de ofrecerse» (cap. 2).

Este vocabulario es delicado. No se puede negar que dio pretexto a continuación para un «desvío sacrificial» de mala ley. Si es justa la preocupación de no poner en el mismo plano el único sacrificio de Cristo en la cruz y el sacrificio de la misa, el empleo repetido del verbo *inmolar* a propósito de la misa resulta problemático. ¿No habría que decir más bien de la inmolación lo que dijo el concilio del mismo sacrificio: es una re-presentación? Porque el sacrificio de la cruz no se «rehace»[44]. Por «inmolación incruenta» hay que entender el acto sacramental que hace presente el sacrificio cruento de la cruz. Según la convicción del concilio, se da una identidad concreta entre el sacrificio de la cruz y el de la misa, ya que el segundo es relativo al primero. Cristo sentado a la derecha del Padre no tiene que inmolarse ya varias veces. Pero la Iglesia tiene necesidad de que esta única inmolación reciba una presencia y una visibilidad siempre y en todas partes, para que el sacrificio de Cristo suscite sin cesar el de la Iglesia. La misa no es otra inmolación distinta de la cruz: es su presencia sacramental. Ni la Iglesia ni el sacerdote

44. Sobre este punto, cf. J.-M. TILLARD, *Vocabulaire sacrificiel et eucharistie*: Irenikon 53 (1980) 162-1165.

«inmolan» a Cristo: presentan a Dios en cada celebración la única inmolación de Cristo. Se trata de una metáfora, cuyo uso había sido reconocido por Agustín, precisamente a propósito del término *inmolación*: «Si no tuviesen ciertas semejanzas con aquellas realidades de que son sacramentos, éstos no serían absolutamente sacramentos. Por esa semejanza reciben, por lo regular, el nombre de las mismas realidades»[45]. Así pues, la semejanza sacramental es la razón de que el término *inmolación* pasase de la cruz a la eucaristía. Tomás de Aquino habla del mismo modo. Por fortuna, esta ambigüedad del texto se resuelve claramente en el análisis de las actas del concilio: la misa es «la representación conmemorativa de la inmolación pasada»[46].

Como la misa es verdaderamente la representación del sacrificio de la cruz, es también, lo mismo que éste, *propiciatoria*. No es solamente sacrificio de alabanza (aunque también lo es, como indica el término *eucaristía*). Tiene ante Dios un valor de intercesión, ya que la Iglesia se une en él a la gran intercesión de Cristo. El Señor concede allí el perdón de los pecados, «por muy enormes que sean». La eficacia salvífica de la cruz es «aplicada» por la celebración de la misa. Esta «propiciación» tiene valor para los muertos y para los vivos.

Los capítulos siguientes (3-9) justifican la celebración de la misa en honor y memoria de los santos (no se ofrece por ellos el sacrificio); defienden la ortodoxia del canon romano, la legitimidad de los ritos, ceremonias y solemnidades que rodean a la celebración como pedagogía visible de la fe. El concilio desea que los fieles comulguen sacramentalmente en cada misa, pero mantiene la legitimidad de una misa en la que sólo comulga el sacerdote; insiste en el rito de mezclar un poco de agua con el vino del sacrificio. Finalmente, si niega la celebración de la misa en lengua vulgar, reconoce que la eucaristía contiene una «gran enseñanza»:

> «A fin de que las ovejas de Jesucristo no sufran hambre ni los pequeñuelos pidan pan y no haya quien se lo parta, manda el santo concilio a los pastores y a cada uno de los que tienen cura de almas, que frecuentemente, durante la celebración de las Misas, por sí o por otro, expongan algo de lo que en la Misa se lee, y entre otras cosas, declaren algún misterio de este santísimo sacrificio, señaladamente los domingos y días festivos» (cap. 8).

En otro decreto de la misma sesión, cuya teología prolonga la del anterior, el concilio hace algunas recomendaciones sobre «lo que hay que observar y evitar en la celebración de la misa»[47]. Excluye toda forma de «avaricia», es decir, de simonía, y señala cierto número de condiciones que hay que respetar en lo que concierne a la persona de los sacerdotes, así como a los lugares, las horas, los ritos y la música de las celebraciones.

III. LA PENITENCIA Y LA EXTREMAUNCIÓN (B. Sesboüé)

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: P. ANCIAUX, *La théologie du sacrement de pénitence au XIIe siècle*, Duculot, Gembloux 1949.– P. CAVALLERA, *Le Décret du*

45. AGUSTÍN, *Cartas* 98,9: *PL* 33, 364; *OA* VIII, 685.
46. Cf. M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Beauchesne, Paris 1926, 313.
47. *COD* II-2, 1497-1499.

concile de Trente sur la pénitence (session XIV): *BLE* 24 (1923); 25 (1924); 33 (1932); 34 (1933); 35 (1934); 36 (1935).– H. DONDAINE, *L'attrition suffisante*, Vrin, Paris 1943.– G. J. SPYKMAN, *Attrition and Contrition at the Council of Trent*, Kok Kampen 1955.– A. DUVAL, *La confession*, o. c.,151-222.– J. DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècle)*, Fayard, Paris 1983.– ID. *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIIe-XVIIIe siècles* , Fayard, Peris 1990.– L.-M. CHAUVET y P. DE CLERK (eds.) *Le sacrement du pardon entre hier et demain*, Desclée, Paris 1993.– Cf. indicaciones bibliográficas, *supra*, 74.

Hasta el concilio de Trento la referencia doctrinal principal de la Iglesia sobre la penitencia era la práctica. El magisterio se había pronunciado raras veces sobre este punto: un canon de Nicea que ordenaba la reconciliación de todos los moribundos[48]; la decisión disciplinar del Lateranense IV sobre la confesión anual y el resumen catequético del decreto para los Armenios del concilio de Florencia[49]. Trento, por el contrario, propone una exposición doctrinal detallada y precisa sobre todos los aspectos del sacramento. Pero su reflexión está condicionada por una herencia teológica de varios siglos y por la contestación vigorosa de los reformadores.

1. LOS PRECEDENTES AL CONCILIO DE TRENTO SOBRE LA PENITENCIA

La teología de la penitencia del siglo XII al XVI

Los teólogos del siglo XII se habían sentido enfrentados en el tema de la disciplina de la penitencia con un dilema real: el de la relación entre la penitencia interior y la penitencia exterior. Siempre habían mantenido la convicción de que el proceso penitencial implica al pecador, de que la Iglesia lo reconcilia cuando su penitencia lo ha hecho entrar en la amistad con Dios. Pero en la disciplina secreta, la penitencia resulta que es ante todo interior; se escapa de la autoridad de la Iglesia y se presenta como un acto privado de la virtud de la penitencia. Tampoco se veía su relación con el signo sacramental. De ahí una especie de antinomia: si la penitencia reconcilia con Dios antes de la absolución, ¿qué tiene ésta que hacer? ¿Por qué confesarse al sacerdote de la Iglesia? ¿En qué consiste la causalidad del sacramento? La respuesta dominante consistía en decir que la absolución es una declaración *a posteriori* de la remisión ya concedida por Dios. Lleva a cabo la reconciliación con la Iglesia y readmite a la eucaristía, pero tiene sobre todo efectos secundarios (perdón de las penas). La referencia bíblica frecuente en aquella época era una herencia de la patrística: Lázaro había sido resucitado por Jesús, pero desatado de sus ligaduras por los discípulos (Jn 11,43-44); o también, el leproso curado por Cristo fue enviado al sacerdote para que fuera declarada su curación, según la ley de Moisés (Mc 1,41-44).

El genio teológico de santo Tomás de Aquino consistió en reconciliar en una unidad sintética equilibrada todos los aspectos del sacramento. Para él, los actos humanos del penitente (contrición, confesión, satisfacción) constituyen la *mate-*

48. *COD* II-2, 49; *DzS* 129.
49. Cf. *supra*, 100-101 y 95.

ria del sacramento, mientras que el acto de la Iglesia (absolución) es la *forma*. Un cristiano no puede tener contrición auténtica sin el deseo de referirse a la Iglesia, es decir, sin el deseo de confesarse y recibir de ella la absolución. La razón está en la iniciativa misma de Dios en Jesucristo, que ha venido a constituirse en el autor visible del perdón en su misterio pascual y a poner en su Iglesia, por el ministerio de las llaves, el signo de la reconciliación. Semejante contrición es ya, por consiguiente, en su misma interioridad, una penitencia total; es también una confesión por el deseo y una satisfacción cumplida en lo esencial. La penitencia impuesta por el sacerdote no será más que un complemento y subrayará la sumisión del penitente al ministerio de las llaves. Esta contrición, que se desarrolla como caridad, recibe el perdón de los pecados de la benevolencia divina, pero por la mediación de Jesucristo y en virtud de la anticipación del efecto del ministerio de las llaves en la celebración sacramental. Toda la estructura de la relación penitencial se realiza en la interioridad, y el penitente se presenta ya justificado al sacramento.

Todo el proceso interior del penitente lleva consigo el deseo de acercarse al sacramento. Normalmente, el signo sacramental completo vendrá a añadirse a una penitencia ya acabada en el plano interior: la contrición se exterioriza en la confesión; el perdón se significa en la absolución; el signo de las llaves viene a situarse visiblemente en el perdón recibido y a ejercer su mediación ministerial. Este caso es considerado por santo Tomás como el caso normal y normativo del sacramento. Pero dice que «no hay inconveniente para que alguna vez (*aliquando*) se le confiera al confesado, en la misma absolución, una gracia por la que se le perdone la culpa»[50]. Esta doctrina responde a la cuestión planteada en el siglo XX. Hay un doble vínculo que enlaza a las dos parejas: contrición-remisión por una parte y confesión-absolución por otra: el de la intencionalidad del deseo de la absolución, el de la anticipación del efecto del perdón respecto a su signo eclesial.

Duns Escoto disoció esta síntesis separando las dos parejas, lo interior y lo exterior, en dos caminos distintos de la justificación. La primera pareja (contrición-remisión) constituye el primer camino: el penitente hace el esfuerzo de un perfecto arrepentimiento que obtiene la justificación al final de su conducta. La confesión no es más que un precepto de la Iglesia que nos exige acudir al remedio más seguro. La segunda pareja constituye el segundo camino de justificación, que «no exige más que el acto de recurrir al sacramento y la desaparición de cualquier obstáculo interior que podríamos oponer voluntariamente a la gracia»[51]. Este segundo camino es más fácil y seguro; es la obra maestra de la nueva Ley. El pensamiento de Duns Escoto alcanzó un gran éxito. Su posteridad entre los nominalistas abrirá paso a una serie de disociaciones peligrosas para la teología y para la práctica. El concilio de Trento tuvo en cuenta estas diversas posiciones teológicas. Su orientación de fondo estuvo más cerca de santo Tomás, pero se guardó mucho de emitir un juicio sobre la teología de Escoto y tuvo en cuenta la situación pastoral de la época.

50. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes* IV, 72; trad. J.-M. PLA CASTELLANO, *Contra gentes* II, BAC, Madrid 1953, 866s.

51. DUNS ESCOTO, *Écrit d'Oxford, In IV Sententiarum*, d. 14, q. 4., nº 2, resumido por B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, *Revenir à Dieu, pénitence, conversion, confession.*, Cerf, Paris 1967, 415.

La crítica de la Reforma a propósito de la penitencia

Lo que concierne a la penitencia no es algo secundario en el pensamiento de Lutero: éste estaba demasiado ligado a las angustias de su experiencia monástica y tocaba muy de cerca a la cuestión central de la justificación por la fe. Además, la práctica penitencial católica había dado lugar a los abusos clamorosos de las indulgencias[52]. Según su método, el concilio de Trento no trabajó directamente a partir de los escritos de los reformadores, sino a partir de las tesis o de los artículos sacados de sus obras por los teólogos católicos. Las fórmulas son materialmente exactas, pero su presentación se hace en función de la doctrina católica y no recoge toda la intuición religiosa y doctrinal de los reformadores. Sus tesis se van enumerando en doce artículos: la penitencia no es verdaderamente un sacramento instituido por Cristo; el verdadero sacramento de la penitencia es el bautismo (1); la penitencia no está estructurada por la contrición, la confesión y la satisfacción, sino por la antinomia entre «el temor suscitado en la conciencia por el reconocimiento del pecado» y «la fe, nacida del Evangelio o de la absolución» (2); la contrición «activa», según la concepción católica, «hace al hombre hipócrita y más pecador» (3); la confesión no es de derecho divino (4); no es necesaria para el perdón y tiene que seguir siendo libre (5); la confesión de todos los pecados es imposible y no es más que una tradición humana (6); la absolución no es un acto judicial, sino «un simple ministerio en donde [...] se declara que se han perdonado los pecados al que los confiesa, con tal que él se crea absuelto» (7); todos los cristianos pueden ser ministros de la absolución (8); la reserva de los casos es ilegítima (9); finalmente, la satisfacción no puede ser otra cosa sino la fe en la satisfacción cumplida por Cristo (10); la mejor penitencia es una vida nueva (11); las satisfacciones son solamente tradiciones humanas (12)[53]. Estos artículos ofrecen el esbozo del pan que seguirán la *doctrina* y los cánones del concilio.

2. La sesión XIV de Trento sobre la Penitencia (1551)[54]

Necesidad e institución de la penitencia (cap. 1)

La doctrina conciliar comienza afirmando la necesidad de la penitencia y su institución por Cristo. La penitencia es necesaria, como sacramento distinto del bautismo, debido a la fragilidad del bautizado ante el pecado. Puesto que la justificación por la gracia pasa por la economía visible, la primera justificación pasa por el bautismo y la segunda por la penitencia. La referencia cristológica es aquí la cruz: por este sacramento «se aplica a los caídos después del bautismo el beneficio de la muerte de Cristo».

Pero antes de ser sacramento de la Nueva Ley, la penitencia fue y sigue siendo para todos los hombres una virtud necesaria para conseguir la gracia y la justicia. Esta reflexión tiene el interés de mostrar que el sacramento se inserta en una

52. Cf. la exposición de Lutero sobre la penitencia en *Les articles Smalkalde*: Labor et Fides, t. 7, 241-253.

53. *CTA* VIII, 233-239.

54. *COD* II-2, 14311-1451; *DzS* 1667-1715; *MI* 250-258.

virtud y en una conducta humana de la que no pretende dispensar al hombre pecador. Sobre la base de estas reflexiones sobre la economía sacramental y los datos de la antropología, el concilio afirma:

> «El Señor [...] principalmente (*praecipue*) instituyó el sacramento de la penitencia cuando, resucitado de entre los muertos, insufló en sus discípulos diciendo: «Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les son perdonados, y a quienes se los retuviereis, les son retenidos» (Jn 20,22-23) (cf. can. 3).

Se apela a continuación al consenso unánime de los Padres en la aplicación de este texto a la institución del sacramento de la penitencia. Esta «unanimidad» es históricamente cuestionable. En efecto, Jn 20,22-23 fue invocado en un primer tiempo para el perdón de los pecados que se realiza en el bautismo (Cipriano, Orígenes). Tan sólo en un segundo tiempo (Ambrosio, Cirilo de Alejandría) lo extendieron los Padres al sacramento de la penitencia. Pero al mismo tiempo apelarán más bien a Mt 16,19 y 18,18 (los dos textos que recogen la pareja atar/desatar). Porque el juego de los contrarios evoca un «juicio». Seguirán sin embargo apelando a Juan, ya que el texto joánico comprende también un juego de contrarios (perdonar/retener), que parece ser una traducción al lenguaje cristiano de la pareja oposicional judía.

Así pues, el adverbio «principalmente» es una prudencia útil. Trento formaliza un razonamiento que se fue constituyendo lentamente en la Iglesia; ésta tiene un poder ilimitado de perdonar los pecados, tanto de los que entran en su seno como de los que son ya cristianos. Este poder está atestiguado por la actitud misma de Jesús y por una serie de textos evangélicos. Un canon recapitulará esta doctrina, afirmando que la penitencia es un verdadero sacramento (can. 1).

La diferencia entre el bautismo y la penitencia (cap. 2)

Si tanto el bautismo como la penitencia son sacramentos del perdón de los pecados, son sin embargo profundamente distintos el uno del otro, tal como lo manifiesta la forma misma de su celebración. El bautismo se presenta como un nacimiento a la vida de Dios y significa la novedad radical de aquel que se reviste de Cristo y se agrega a la Iglesia. Porque ésta no tiene que juzgar a los que están fuera o vienen de fuera (cf. 1 Cor 5,12). Al contrario, la situación del que ya ha sido bautizado y cae de nuevo en pecado es totalmente distinta: se trata de una «recaída», ofende a la Iglesia. Por eso, el pecador cae bajo el juicio de la Iglesia, que esta vez le impondrá un «bautismo trabajoso». Si el bautismo es un nacimiento, la penitencia es una curación. Nos encontramos aquí con las intuiciones de Hermas[55]. El concilio intenta responder de este modo a Lutero, que reducía la penitencia al bautismo (can. 2). Ya había dicho que la memoria del bautismo no basta[56], como tampoco basta la sola contrición. Wyclif y Juan Huss habían presentado así el camino del perdón postbautismal[57].

55. Cf. *supra*, 95.
56. Can. 10 sobre el bautismo: COD II-2, 1397; *DzS* 1623.
57. Cf. el concilio de Constanza y Martín V: *DzS* 1157 y 1260; *FC* 799 y 800.

Los actos y los frutos de la penitencia (cap. 3)

El concilio presenta entonces los dos lados de la relación penitencial: el acto del ministro de la Iglesia (absolución) constituye la *forma* del sacramento; los actos del penitente (contrición, confesión, satisfacción) constituyen la *cuasi-materia* (cf. can. 4), tal como había señalado ya el decreto para los Armenios[58]. Este matiz («cuasi») que se aporta a la doctrina de santo Tomás permite no tomar posición entre él y la escuela escotista, para la que estos actos no eran más que disposiciones previas al sacramento. El concilio de Trento invoca a propósito de esto la «institución divina» y vuelve luego con frecuencia sobre el «derecho divino» de lo que pertenece a la esencia de este sacramento. El acento queda ahora reservado para este sacramento, quizás debido a la crítica de Lutero. El efecto del mismo es la «reconciliación con Dios»; así pues, Trento se muestra sensible a esta dimensión que se pondrá plenamente de relieve después del Vaticano II.

El concilio estudió a continuación los cuatro actos de la penitencia según el orden temporal de su desarrollo: movido por la *contrición* de su pecado, el penitente acude a *confesarse* de él, recibe la *absolución* que lo reconcilia con Dios y se somete a la *satisfacción* que se le impone.

Contrición y «atrición» (cap. 4)

El concilio describe y justifica primero la contrición. Pero sobre todo considera como excepcional el caso en que el penitente se presenta al sacramento movido por una contrición perfecta, que es el caso considerado como normal por santo Tomás:

> «Enseña además el santo Concilio que, aun cuando alguna vez (*aliquando*) acontezca que esta contrición sea perfecta por la caridad y reconcilie al hombre con Dios antes de que de hecho se reciba este sacramento, no debe sin embargo atribuirse la reconciliación a la misma contrición sin el deseo del sacramento, que en ella se incluye» (cap. 4).

El «alguna vez» ha cambiado de lado. La pastoral de la época opina por tanto que, en el caso más frecuente, el penitente se presenta con una contrición imperfecta, llamada «atrición» desde la Edad Media por las escuelas teológicas. El texto del concilio sobre la atrición es el fruto de debates entre teólogos de escuelas diferentes y su interpretación será una manzana de discordia entre «contricionistas» y «atricionistas» hasta el siglo XVIII:

> «Y declara también que aquella contrición imperfecta que se llama atrición, porque comúnmente se concibe por la consideración de la fealdad del pecado y temor del infierno y sus penas, si excluye la voluntad de pecar y va junto con la esperanza del perdón, no sólo no hace al hombre hipócrita y más pecador, sino que es un don de Dios e impulso del Espíritu Santo, que todavía no inhabita, sino que mueve solamente, y con cuya ayuda se prepara el penitente el camino para la justicia. Y aunque sin el sacramento de la penitencia no pueda por sí misma llevar al pecador a la justificación, sin embargo le dispone para impetrar la gracia de Dios en el sacramento de la penitencia» (cap. 4)[59].

58. *DzS* 1323; *FC* 803.
59. No entramos aquí en el debate a propósito de la coma que relaciona el miembro de la frase sobre los motivos de la atrición con lo anterior o con lo que sigue.

Los motivos de la atrición son imperfectos porque el penitente sigue encerrado en una consideración de sí mismo y de las consecuencias molestas de su acto. Pero el concilio les añade una apertura hacia Dios: el firme propósito para el porvenir y la esperanza del perdón. Considerada de este modo, la atrición es una disposición positiva que viene de Dios. Su fruto se inscribe en un movimiento evolutivo: «prepara el camino para la justicia» y en el sacramento «le dispone para impetrar la gracia de Dios». La prudencia intencionada de este texto se manifiesta a propósito del proyecto que se había sometido anteriormente a los padres conciliares. En dicho proyecto era más incorrecta la descripción de los motivos de la atrición. Pero sobre todo se decía que ésta «basta para la constitución de este sacramento» y que dispone para obtener «más fácilmente» la gracia (referencia a la doctrina de Duns Escoto). Se la presentaba incluso como «un beneficio incomparable» de Dios.

El texto que se adoptó finalmente no exige más que aceptar que la atrición es una disposición que permite acercarse al sacramento y que dispone para recibirlo con fruto. No toma posición sobre la manera con que esto se lleva a cabo. Se han dado dos interpretaciones: algunos comprenden el texto según el sentido expresado en el proyecto; otros opinan justamente que en el marco del sacramento la disposición evolutiva que es la atrición llega a su culminación en un verdadero amor de Dios[60].

La confesión y su secreto (cap. 5)

El capítulo dedicado a la confesión intenta fundamentar su legitimidad «de derecho divino». Apela a un consenso universal en la Iglesia, que plantea algunos problemas históricos. El concilio no está muy al tanto de la disciplina antigua y «pública» de la penitencia y parece suponer que hay una disciplina secreta paralela a ésta.

No hay nada en la Escritura que se refiera a la confesión sacramental de los pecados: el consejo que da Santiago (5,16) se refiere a una confesión fraterna; Juan habla en general de confesión de los pecados (1 Jn 1,9). Por eso el concilio hace un razonamiento, mostrando que hay una vinculación intrínseca entre el sacramento de la penitencia y la confesión, ya que la penitencia fue instituida bajo la forma de juicio y no es posible pronunciar un juicio sin conocer la causa juzgada. En un lenguaje muy inmediato dice incluso que Jesús «dejó por vicarios suyos a los sacerdotes». El valor de este razonamiento se debe a que formaliza lo que «vivió» la tradición eclesial en el desarrollo de las instituciones penitenciales. Esta confesión comprende la manifestación de todos los pecados mortales (cf. can. 7).

En cuanto al carácter secreto de la confesión, el concilio se muestra todavía más circunspecto, a pesar de una afirmación histórica demasiado generalizante sobre el uso original de la confesión secreta. Reconoce que no hay ningún precepto que venga de Cristo sobre la confesión pública. Pero rechaza la tesis que defiende que la confesión secreta «es ajena a la institución y mandato de Cristo, y

60. Sobre las disputas más tardías entre los contricionistas y los atricionistas, cf. *infra*, 169-170.

una invención humana» (can. 6). Por consiguiente, es «indirectamente divina», en cuanto que está implicada en el desarrollo normal del sacramento querido por Cristo[61].

Absolución y satisfacción (caps. 6-9)

Los capítulos sobre el ministro del sacramento, la absolución, la reserva de casos y la satisfacción recogen los puntos clásicos de la doctrina penitencial y sacramental. La absolución no es solamente un acto de anuncio del Evangelio, sino un «acto judicial» (cf. can. 9), y por tanto una «decisión que crea» una situación nueva[62]. Trento insiste mucho en la satisfacción. Seguramente su preocupación pastoral deseaba evitar un laxismo penitencial. Subraya la dimensión cristológica de la satisfacción: «al padecer en satisfacción por nuestros pecados, nos hacemos conformes a Cristo Jesús, que por ellos satisfizo»; «tampoco es esta satisfacción que pagamos por nuestros pecados de tal suerte nuestra, que no sea por medio de Cristo Jesús»; «toda nuestra gloria está en Cristo, en el que vivimos».

3. La extremaunción

Indicaciones bibliográficas: F. Cavallera, *Le Décret du concile de Trente sur la pénitence et l'extrême-onction*: *BLE* 39 (1938) 3-29.– A. Chavasse, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du IIIe au XIe siècle*, t. I: *Du IIIe siècle à la réforme carolingienne*, Libr. du Sacré-Coeur, Lyon 1942; t. II, dactilografiado.– F. Bourassa, *L'onction des malades*, PUG, Roma 1970.– C. Ortemann, *Le Sacrement des malades. Histoire et signification*, Chalet, Lyon 1971.– B. Sesboüé, *L'Onction des malades*, Profac, Lyon 1972.– A. Duval, *L'Extrême-onction, Sacrement des mourants ou sacrement des malades?*, *o. c.*, 223-279.

El concilio de Trento trató en la misma sesión 14 de la extremaunción. Mantuvo así el vínculo tradicional entre los dos sacramentos, que aparecen también juntos en la enumeración del septenario; Trento considera esta unción como «consumación de la penitencia».

Los antecedentes dogmáticos de la unción de los enfermos

La práctica de la unción de los enfermos y de los moribundos es muy antigua en la Iglesia. Muy pronto nos encontramos en la tradición testimonios sobre la visita del obispo o de los presbíteros a los enfermos[63] y sobre las unciones con aceite realizadas en varias circunstancias, dando lugar aquel aceite a una liturgia de bendición reservada al obispo[64]. Pero todo ello está envuelto en una especie de nebulosa: una denominación flotante (en Oriente se habla de aceite, de aceite san-

61. Sobre la complejidad de la noción de «derecho divino» en Trento, cf. A. Duval, *o. c.*, 193-222.

62. *Ibid.*, 206-207.

63. Policarpo, *Philipenses* 6,1: *SC* 10bis, 210; Hipólito, *Traditio apostolica*, n.34: *SC* 11bis, 117; *Cánones dicti Hyppoliti*, cf. A. Chavasse, *o. c.*, 339-40.

64. B. Sesboüé, *o. c.*, 181-24.

to, de misterio de las lámparas, de aceite de la oración; en Occidente, de oleo santo, de aceite de unción, de unción santa, de unción de los enfermos; luego, en la Edad Media, de sacramento de los que parten, de extrema-unción), acompañada de una práctica pluriforme en cuanto a los ritos, en cuanto a los ministros (los sacerdotes o los mismos fieles), en cuanto a los destinatarios (desde el enfermo leve hasta los moribundos), en cuanto a los efectos (según los tiempos, se acentúan los efectos corporales o los espirituales), en cuanto al rito central (¿se trata de la bendición del aceite o del acto mismo de la unción?).

La primera intervención de un papa en esta materia es la respuesta que dio Inocencio I el año 416 a una serie de preguntas planteadas por el obispo Decencio de Gubbio[65]. Esta carta contiene la primera referencia oficial de la Iglesia al texto de Sant 5,14-16; a pesar de su carácter ocasional, se convirtió en una «decretal» de gran autoridad y aparece en las colecciones canónicas más importantes. Servirá de punto de partida para el estudio teológico del sacramento[66]. En esta respuesta a una consulta pastoral se percibe que, por aquella época, se practicaba una unción «con el santo óleo del crisma que, preparado (*confectum*) por el obispo», era usado «no sólo por los sacerdotes, sino por todos los cristianos para ungirse en su propia necesidad o en la de los suyos». Es lógico que también el obispo podía administrarla. Pero, como «es un género de sacramento», no se les concedía a los cristianos que estaban en situación de penitencia pública, ya que éstos están excluidos de los sacramentos. Inocencio I codifica la práctica occidental, aunque el Oriente puede seguir otros usos legítimos. El papa no parece distinguir entre el uso por los sacerdotes y el uso por los fieles, lo cual no quita evidentemente su razón de ser a la visita pastoral del sacerdote al enfermo.

La prohibición de conceder la unción a los fieles que se encuentran en situación de penitencia tendrá aun efecto muy práctico en la evolución diversa de este sacramento en Occidente y en Oriente. En Occidente, la unción va a desplazarse de la situación de enfermedad al momento de la muerte, ya que la Iglesia no reconcilia a los penitentes más que *in articulo mortis*. La evolución tardía de la penitencia pública había generalizado los casos de cristianos excluídos durante toda la vida de los sacramentos y que sólo podían reconciliarse en el lecho de muerte. La reconciliación atrajo a su esfera a la unción, convertida *stricto sensu* en una «extrema unción», dada incluso después del viático. De rechazo, esta práctica engendrará una teología que considera la unción de una forma cada vez más unilateral como una preparación para la muerte. Es la culminación del rito penitencial. En correlación con esta evolución, el acto de la unción se reserva en adelante a los sacerdotes y se ponen de mayor relieve sus efectos espirituales. El Oriente no ha conocido esta misma evolución y la unción no tiene allí el aspecto de una preparación inmediata para la muerte.

Recapitulando la doctrina latina, el decreto del concilio de Florencia (1439) para los Armenios[67] habla de un «sacramento» cuya materia es el aceite bendecido por el obispo y que se da «al enfermo, cuya muerte se teme». Sigue la lista de las siete unciones hechas sobre los cinco sentidos, más los pies («por el paso») y

65. *DzS* 216; *FC* 875-876.
66. Cf. B. POSCHMANN, *o. c.*, 209.
67. *COD* II-1, 1123-1125; *DzS* 1324-1325; *MI* 205.

los riñones («por la delectación que allí reside»). Luego se enuncia la fórmula del sacramento en la que se invoca el perdón divino. Se indica entonces que «el ministro de este sacramento es el sacerdote». Finalmente, se afirma que el efecto de esta unción es la curación del alma y del cuerpo, en referencia al texto neotestamentario de Sant 5,14-15.

La crítica de los reformadores

La problemática de Trento está también aquí dominada por la polémica con la Reforma, que negaba que el rito de la unción fuera un sacramento de la Iglesia. En la epístola de Santiago ¿no se trataba simplemente de un carisma de curación, hoy extinguido, más bien que de un gesto sacramental que Santiago no tenía suficiente autoridad para instituir? Además, la Iglesia romana reserva la unción a los moribundos, siendo así que Santiago piensa en la curación. Finalmente, ¿no cabe sospechar que se trataba de un rito teñido de magia, que era un atentado contra la fe, basado en una epístola que los reformadores consideraban poco autorizada?[68].

La doctrina *del concilio de Trento*

Relativamente breve, este decreto va repasando los datos que había enunciado el decreto para los Armenios: la cualidad sacramental de la extremaunción, su efecto, su ministro y las personas a los que va destinada[69]. Sigue el texto de Santiago, citándolo a propósito de la institución del sacramento y del que va a deducir todos los elementos de la extremaunción.

Si se trata de un sacramento, fue instituido por Cristo. Pero como su origen no puede relacionarse con un acto históricamente atestiguado de Jesús, el concilio «descompone», no sin cierta habilidad, esta institución en dos tiempos: el sacramento fue insinuado (*insinuatum*) por el mismo Jesús en Mc 6,23 (se trata de la primera misión de los Doce durante la cual «ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban»), y luego fue «recomendado y promulgado» por Santiago (5,14-15). Por tanto, no se trata de una «invención apostólica». La autoridad de su institución corresponde a Cristo; los apóstoles ejercen una función instrumental. Esta distinción tiene la ventaja de reconocer un papel a la Iglesia en la institución de los sacramentos.

Así pues, el texto de Santiago indica la materia, que será el aceite bendecido por el obispo; la forma es una oración: caso único en los sacramentos, esta forma será deprecativa y no indicativa. El vocabulario de materia y forma no se había empleado a propósito de los sacramentos en general. Su empleo, cómodo, revela la rapidez y la elaboración del decreto (cap. 1). El efecto o la realidad (*res*) del sacramento es «la gracia del Espíritu Santo», que relaciona a este sacramento con el de la confirmación; esta gracia «limpia» los pecados (que podrían quedar después de haber recibido previamente la penitencia), borra sus secuelas, alivia y ro-

68. Cf. LUTERO, *De captivitate, o. c., «De sacramento extremae unictionis»* en *Oeuvres* , t. II, Labor et Fides 1966, 253-257.– *Articuli de sacramento extremae uncitionis propositi ad concilium*: *CTA*, VII/1, 233-240.

69. *COD* II-2, 1445-1447 y 1451; *DzS* 1694-1719; *FZ* 878-885.

bustece al enfermo en la prueba que está atravesando[70]. A veces puede ocurrir que recobre la salud del cuerpo. Pero este efecto eventual y condicional no pertenece al efecto propio del sacramento (cap. 2). Los ministros del sacramento, designados como «presbíteros» por Santiago, son los obispos y los sacerdotes. Se rechaza por tanto la hipótesis de la Reforma, que quería confiar una celebración de este rito a los «ancianos» de la parroquia o de la comunidad.

El sujeto o destinatario de este sacramento fue objeto de vivos debates. El proyecto afirmaba simplemente que la unción sólo debía administrarse a los enfermos «en un estado tan peligroso que parezca que han llegado al final de su vida. Por eso mismo es llamada justamente extremaunción y sacramento de los que parten»[71]. Tal era la concepción de muchos teólogos; pero se tenía conciencia de las variaciones de la tradición y del hecho de que Marcos y Santiago hablaban de «enfermos». Lutero por su parte había acusado a la Iglesia católica de no ser fiel al texto de Santiago por sustituir «enfermos» por «moribundos». Por eso el texto definitivo es mucho más matizado: «Esta unción debe administrarse a los enfermos, pero señaladamente a aquellos que yacen en tan peligroso estado que parezca están puestos en el término de la vida; razón por la que se le llama también sacramento de moribundos» (cap. 3). Sin plantear la exclusiva, intenta afirmar que la práctica católica corresponde a la intención del sacramento. Por tanto el concilio concede el beneficio del sacramento a todos aquellos que «están puestos en el término de la vida» (*in discrimine vitae*). El peligro de muerte no debe confundirse con el *artículo mortis*. Así pues, Trento mantuvo una apertura discreta, que tomaba cierta distancia real respecto al resumen del concilio de Florencia, y en la que el Vaticano II podrá comprometerse, pidiendo que la extremaunción sea llamada en adelante «unción de los enfermos».

Los tres cánones que siguen a la *doctrina* responden punto por punto a los cuatro artículos que representan las posiciones de los reformadores: la extremaunción es un verdadero sacramento, instituido por Cristo, promulgado por Santiago: su efecto es conferir la gracia, perdonar los pecados y aliviar a los enfermos; la práctica de la Iglesia no está en contradicción con el pensamiento de Santiago.

IV. EL SACRAMENTO DEL ORDEN (B. Sesboüé)

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: E. BOULARAND, *Le Sacerdoce de la loi nouvelle d'après le décret du concile de Trente sur le sacrement de l'ordre*: *BLE* 56 (1955) 277-324.– L. OTT, *Le Sacrement de l'Ordre*, Cerf, Paris 1971.– A. DUVAL, *L' Ordre*, *o. c.*, 327-404.– G. MARTELET, *Théologie du sacerdoce*, t.3: *Du schisme d'Occident à Vatican II*, Cerf, Paris 1990.– Sobre el pensamiento de Lutero, cf. D. OLIVIER, *Les Deux Visages du prêtre*, Fayard, Paris 1971.– J.-M. CHAPPUIS, *La Figure du pasteur. Dimensions théologiques et composantes culturelles*, Labor et Fides, Genève 1985.

70. Citando a Santiago, el concilio sigue la corrupción introducida por la Vulgata; la oración de la fe «aliviará» (*alleviabit*), y no «levantará» (*allevabit*) al enfermo.
71. Texto citado por A. DUVAL, *o. c.*, 277.

La interpretación del decreto de Trento sobre el sacramento del Orden resulta bastante compleja: hay que tener en cuenta a la vez la herencia teológica y disciplinar de la Edad Media, la contestación procedente de la Reforma, las tensiones muy fuertes que se daban dentro del concilio entre los partidarios del poder divino de los obispos y los partidarios de la curia romana, y finalmente la resistencia del papa a que el concilio tocara la cuestión de los obispos. Nunca fueron tan ásperas las discusiones. Estos datos explican que el concilio no quisiera dar una doctrina completa de este sacramento: «Los padres del concilio saben muy bien que,sobre este tema, el decreto no dice todo lo que debería decir»[72].

1. El contexto histórico de la reflexión tridentina

La herencia de la práctica y de la teología medieval

El paso del primero al segundo milenio y la ruptura cultural entre el mundo antiguo y la alta Edad Media producen cierto número de disociaciones en la vida de la Iglesia. La primera es la ruptura de la relación comunitaria entre los clérigos y los laicos. Si toda la sociedad es cristiana, el pueblo permanece en la ignorancia, se queda a las puertas de la liturgia y asiste desde lejos a una misa que no comprende. Por este hecho, la Iglesia en su visibilidad se identifica con los clérigos y los monjes. El equivalente medieval a la comunidad cristiana antigua es el monasterio o el cabildo de clérigos. Correlativamente, la jerarquía eclesial es considerada cada vez más como una entidad autónoma, como un «orden» de la sociedad. Se organiza en función de sí misma y participa del sistema del feudalismo (los príncipes-obispos). En esta lógica, la ordenación se va separando cada vez más de su vinculación con una comunidad cristiana. La prohibición de las ordenaciones absolutas que había establecido Calcedonia se interpreta como la necesidad de un título eclesiástico (*titulus Ecclesiae*) : no hay que ordenar a nadie sin darle los medios para llevar una existencia decente, en correspondencia con una función. Se trata del sistema de los beneficios que dará lugar a numerosos abusos, ya que muchos intentarán tener el beneficio sin ejercer el cargo que le corresponde y se ordenarán más con vistas al beneficio que al ministerio. Según esta misma lógica, se construyen iglesias privadas, dotadas de fundaciones para misas, a cuyo servicio se ordenan sacerdotes, con frecuencia poco instruidos, exclusivamente para celebrar esas misas encargadas. La práctica que se extendió desde el siglo IX y sobre todo en el XI multiplica de hecho las «ordenaciones absolutas». De este modo se difunde la imagen del sacerdote como ministro del culto y sobre todo del sacrificio de la misa. Se asiste a la multiplicación de un proletariado sacerdotal. En el siglo XVI había demasiados sacerdotes, muchos de los cuales no daban buen ejemplo. De ahí el proverbio que procede de la ciudad de Nápoles: «¡Si quieres ir al infierno, hazte cura!».

La ordenación antigua del obispo le daba la triple carga de apacentar el rebaño, de presentar los dones y de predicar el Evangelio. Pues bien, la evolución de la reflexión condujo a una relación cada vez más exclusiva entre la ordenación y

72. *Ibid*, 343.

el ministerio sacerdotal, sobre todo en la celebración eucarística. Pero en la celebración de la eucaristía el obispo no es más *sacerdos* que el sacerdote de segundo grado. De ahí la idea de que sus funciones de enseñar y de gobernar no le vienen de su ordenación, sino de una jurisdicción que le ha confiado el papa. En semejante perspectiva, no acaba de verse cómo el episcopado es un grado particular del sacramento del Orden. En consecuencia, siguiendo en ello una opinión de san Jerónimo y de un autor anónimo que se confundía con san Ambrosio (el *Ambrosiaster*), la mayor parte de los teólogos, Alejandro de Hales, Buenaventura, Alberto Magno, Tomás de Aquino, consideran el episcopado, no como un *ordo*, sino como una dignidad que se añade al sacerdocio. Por consiguiente, la consagración episcopal no es un sacramento, sino sólo un «sacramental». Pues bien, para santo Tomás y para muchos canonistas, aunque es un orden distinto del presbiterado en cuanto función (*officium*), ya que el obispo posee un poder jerárquico superior al del sacerdote, la consagración episcopal no es un *sacramentum*. Va acompañada de una investidura, dada por el papa que confiere al obispo jurisdicción sobre una diócesis. La distinción entre poder de orden y jurisdicción –un proceso que comenzó en el siglo XII– será admitida por todos en Trento, pero en algunos tenderá a convertirse en una separación. Al mismo tiempo, se constataba una evolución en el rito de ordenación: la trasmisión (*porrectio*) de los instrumentos de culto venía a añadirse a la imposición tradicional de las manos. Su valor simbólico (trasmisión de un poder y de un poder cultual) sustituía al valor simbólico, más amplio, de la imposición de manos (invocación del Espíritu)[73].

En el plano propiamente teológico, la reflexión de los teólogos sobre el «poder de orden» no parte por consiguiente del obispo, sino del sacerdote, y se centra totalmente en la eucaristía, más concretamente en el poder de «ofrecer el sacrificio» y de «consagrar las santas especies». Desde la época de los grandes escolásticos, la categoría de sacerdocio es la categoría madre del sacramento del orden. Este sacerdocio, en una perspectiva que guarda referencias veterotestamentarias importantes, está vinculado al sacrificio. Esta conexión estaba ya presente en el decreto tridentino sobre el sacrificio de la misa. El decreto sobre el sacramento del 0rden se inscribirá en esta misma teología.

Las posiciones de los reformadores

Los reformadores critican con aspereza la situación de la jerarquía católica marcada por numerosos abusos. Pero llegan hasta una contestación propiamente doctrinal del sacramento del orden. Por lo que se refiere a Lutero , su doctrina se presenta de este modo: 1) Todos los bautizados son igualmente sacerdotes; 2) por tanto, no hay distinción entre sacerdotes y laicos; 3) el orden no es un sacramento, ya que la única ordenación sacramental que existe es la bautismal; 4) el encargado del ministerio es un sacerdote tomado de entre los demás sacerdotes; corresponde a la comunidad reconocer la autenticidad de la vocación del candidato y ordenarlo[74]. Esta ordenación, necesaria, es un simple rito, una institución humana. Por otra parte, para Lutero, el único ministerio basado en el Nuevo Testamento es

73. Cf. el concilio de Florencia: *COD* II-1, 1125; *DzS* 1326; *FC* 891.
74. Cf. D. OLIVIER, *o. c.*, 23-29.

el de la predicación. Por tanto, el que no predica no es sacerdote. No hay un poder sacerdotal reservado a la eucaristía y que sea el fundamento de una estructura jerárquica.

2. La enseñanza conciliar sobre el orden

Las opciones del concilio de Trento

Ante esta situación, el concilio de Trento tomará unas opciones determinadas frente a las tres funciones del ministerio ordenado: la predicación de la palabra, el ministerio de los sacramentos, la «pastoral» de la comunidad. Como los reformadores insisten unilateralmente en el ministerio de la palabra, no se tratará de él en el decreto dogmático, ya que esto sería un especie de concesión. Pero, como es evidente que este ministerio corresponde a una responsabilidad primordial de los obispos y de los sacerdotes, se hablará de él en los decretos de reforma, otra línea de trabajo con la que Trento intenta poner remedio a los abusos existentes en la Iglesia. El decreto sobre el sacramento del orden tratará sólo del poder sacramental, a partir de la correlación aceptada en teología entre el sacrificio y el sacerdocio. En cuanto a la cuestión de la «función pastoral» que afecta a toda la teología del episcopado y de la jurisdicción, no se hablará para nada de ella por las razones señaladas. El concilio está gravemente dividido, sin que se advierta ninguna salida, entre los que piensan que la jurisdicción proviene de la ordenación, y por tanto de Cristo, y es de derecho divino (*jure divino*) y los que opinan que viene del papa. Además, el mismo papa no quiere que se toque esta cuestión, que compromete a las relaciones entre el primado romano y el episcopado: «En lo que se refiere al Orden [...], dejar de lado, sin mencionarlo para nada, todo lo que puede referirse al primado de san Pedro y por consiguiente a la autoridad de Su Santidad, a la institución de los obispos y a su jurisdicción; no abordar pura y simplemente más que lo que pertenece al sacramento del Orden»[75]. Así pues, el concilio de Trento mantendrá un silencio total sobre todos los puntos que cuatro siglos más tarde serán objeto privilegiado de la reflexión del Vaticano II sobre la Iglesia. Pero para hacer justicia al concilio, conviene tener en cuenta a la vez los decretos de reforma y el decreto dogmático.

Los decretos de reforma

En cada una de las sesiones el concilio trataba a la vez un punto dogmático y un punto de reforma. Entre éstos aparece varias veces la insistencia en la predicación[76]. El concilio ordena que «los obispos, arzobispos, primados y otros ordinarios de lugares obliguen y elijan, aun suprimiendo estas rentas, a los que reciben prebendas, prestaciones o salario de este tipo, a hacer una exposición o una interpretación de la sagrada Escritura» (ses. 5, can. 1). Más aún, «como la predicación del Evangelio [...] es la tarea principal de los obispos, el mismo santo concilio ha

75. Normas trasmitidas por Carlos Borromeo, nepote del papa, cf. A. Duval, *o. c.*, 339.
76. Sesión 5 del primer período, en 1546; sesiones 23 y 24 del tercer período, en 1563; *COD* II-2, 1359-1365, 1513 y 1523, 1551-1553.

establecido y decretado que todos los obispos, arzobispos, primados, así como todos los demás prelados de las Iglesias están obligados a predicar ellos mismos el santo Evangelio de Jesucristo» (*ibid.*, can. 9). Igualmente, todos los que tienen cura de almas deben enseñar los domingos y días de fiesta lo que es necesario para la salvación, los vicios y las virtudes. Se adoptan sanciones contra los que descuidan esta obligación, «no sea que se realice la palabra: «Los pequeños piden pan y no hay quien se lo dé»» (Lam 4,4; can. 11). La afirmación sobre la predicación, «tarea principal» de los obispos, se recogerá en el tercer período del concilio (ses. 24, can. 4). Estas decisiones corresponden a los diferentes esfuerzos de la época para dar a la Iglesia «sacerdotes reformados» (Juan de Ávila, Cayetano de Thiene, Giberti, Ignacio de Loyola).

Pero para cumplir la tarea pastoral por la que «se ordena por precepto divino a todos los que tienen confiada la cura de almas que conozcan a sus ovejas, que ofrezcan por ellas el sacrificio, que las alimenten con la predicación de la Palabra de Dios», es necesario que los obispos residan en sus diócesis; el concilio les recuerda el hermoso ideal tradicional de los obispos antiguos, que había recuperado el humanismo (ses. 23, can. 1). Igualmente, la capacidad de enseñar al pueblo y de administrar los sacramentos será en adelante una condición necesaria para ser ordenado (*ibid.*, can. 14). El concilio subraya también el vínculo existente entre el anuncio de la palabra y la administración de los sacramentos. Es preciso hacer catequesis en el acto de administrar los sacramentos y de celebrar la misa, «aun recurriendo a la lengua vulgar» (ses. 24, can. 7). Así lo exigía además el decreto sobre el sacrificio de la misa[77]. Antes del Vaticano II, la renovación litúrgica se apoyaba en este decreto para justificar las moniciones que acompañaban al texto latino de la liturgia.

Según A. Duval, la teología que se expresa en estos decretos no es exactamente la misma que la del decreto dogmático[78]. Estos textos son el eco de la preocupación pastoral del tiempo en lo mejor que ésta tenía. Ejercerán una gran influencia en la reforma del clero. El Vaticano II citará las fórmulas de Trento sobre la función principal de los obispos, haciendo de este modo que pasara esta afirmación de un contexto disciplinar a un contexto dogmático.

El decreto dogmático (sesión XXIII)[79]

La *doctrina* lleva por título «doctrina católica y verdadera acerca del sacramento del Orden, para condenar los errores de nuestro tiempo». Salta a la vista su intención polémica frente a la Reforma. Sus afirmaciones responderán a a las tesis de la Reforma sin pretender ir más allá. La frase inicial indica todo el nervio de la argumentación:

> «El sacrificio y el sacerdocio están tan unidos por ordenación de Dios que en toda ley han existido ambos. Habiendo, pues, en el Nuevo Testamento, recibido la Iglesia católica por institución del Señor el santo sacrificio visible de la Eucaristía, hay también que confesar que hay en ella nuevo sacerdocio, visible y externo, en el que fue trasladado el antiguo (cf. Heb 7,12)» (cap. 1).

77. Cf. *supra*, 132-133.
78. A. Duval, *o. c.*, 371-379.
79. *COD* II-2, 1509-1513; *DzS* 1764-1778; *MI* 272ss.

Este punto de partida está en correlación directa con la *doctrina* sobre el sacrificio eucarístico. Las actas del concilio muestran que en los tres períodos se trataron juntos estos dos temas. En conformidad con la tradición de la escolástica, la categoría de sacerdocio es la categoría madre del desarrollo doctrinal. El término latino de *sacerdos* se utilizará en nueve ocasiones, contra un solo uso del término *presbyter*, para distinguir al presbítero del obispo. El término «ministerio» sólo aparecerá en el cap. 2, con la mención «el ministerio de tan santo sacerdocio».

«(Este sacerdocio) fue instituido por el mismo Señor Salvador nuestro, y a los apóstoles y sucesores suyos en el sacerdocio les fue dado el poder de consagrar, ofrecer y administrar el cuerpo y la sangre del Señor, así como el de perdonar o retener los pecados» (cap. 1).

La institución del sacramento es llamada institución del «sacerdocio», y los ministros ordenados de la Iglesia son designados como «sucesores (de los apóstoles) en el sacerdocio», expresión recogida de la sesión sobre el sacrificio de la misa (cap. 1). La referencia bíblica indirecta es la de *Hebreos*. Pero donde la epístola no hablaba más que de Cristo Sumo Sacerdote, el concilio pasa inmediatamente a los apóstoles y a sus sucesores. Dado el principio planteado, el contenido de este sacerdocio se reduce a «consagrar y ofrecer» el sacrificio eucarístico y a perdonar los pecados. Pero las diversas sesiones mencionan el ministerio de los otros sacramentos[80]. De esta manera, acaba recogiéndose tan sólo un dato negado por los reformadores, hasta el punto de que podría comprenderse, si no se pone atención en el ministerio de la palabra mencionado en otros textos, que esta afirmación excluye las demás funciones.

Respecto al ministerio de la predicación que no se menciona, el concilio quiere ante todo mostrar que se puede ser sacerdote aunque no se predique. En efecto, la mayor parte de los padres conciliares pensaba que «la facultad de predicar se deriva, no del orden, sino de la jurisdicción». El proyecto de 1563 hacía una discreta mención de ello: «No puede negarse, ciertamente, que el ministerio de la palabra conviene a los sacerdotes; sin embargo, no dejan de ser sacerdotes los que no ejercen esta función. El apóstol, es testigo de ello, cuando habla del doble honor que se debe a los que ejercen la presidencia y sobre todo a los que se esfuerzan en la palabra y la enseñanza (cf. 1 Tim 5, 17)»[81]. El texto definitivo se negó a decirlo e incluso quitó el inciso «y cumplir las demás funciones de su cargo». Esta razón polémica se expresa en el canon 1: el sacerdocio no es «sólo el deber y mero ministerio de predicar el Evangelio».

Esta argumentación de Trento recoge indebidamente un dato justo y lo aísla de su verdadero contexto doctrinal. Si es verdad que el ministerio de la presidencia de la eucaristía tiene una dimensión sacerdotal, el ministerio de la Nueva Alianza no se reduce a esta presidencia. Su carácter sacerdotal se ejerce también en el ministerio de la palabra y del gobierno de la comunidad. Trento no niega estos dos ministerios, pero para él tienen que ver con la jurisdicción. Vemos el peligro que hay de tomar la contradicción de una negación exterior como principio general de la doctrina.

80. La confirmación, la unción de los enfermos y la ordenación; pero nada a propósito del bautismo y del matrimonio.

81. A. DUVAL, *o. c.*, 347.

Una vez planteado en estos términos el fundamento doctrinal, el concilio enumera siete órdenes (cap. 2), mencionando la tonsura (que era orden para los canonistas). Es curioso que en esta lista de órdenes menores y mayores no se mencione al episcopado. Este silencio es fruto del desacuerdo antes señalado a propósito de la naturaleza del mismo . En este capítulo todo converge hacia el sacerdocio de los presbíteros.

Definido de este modo en su relación con Cristo, el orden es «verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la santa Iglesia», ya que está constituido de palabras y de signos exteriores y confiere la gracia (cap. 3). La justificación bíblica de esta afirmación es el texto de 2 Tim 1,6-7: «Te amonesto a que hagas revivir la gracia de Dios que está en ti por la imposición de mis manos». La ordenación, por consiguiente, no es ni una «invención humana» ni un rito social útil para la gestión comunitaria (can. 3). Comprende el don del Espíritu Santo (can. 4).

El último capítulo afirma de antemano la realidad del carácter ligado a este sacramento, carácter que no puede ni destruirse ni quitarse. La distinción entre sacerdotes y laicos pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia. La insistencia en afirmar el sacerdocio de los presbíteros ordenados conduce lógicamente al concilio a guardar silencio sobre el sacerdocio universal de los fieles.

Había que decir finalmente una palabra sobre los obispos, que parecían paradójicamente excluidos de un decreto sobre el sacramento del orden. El concilio describe un mínimo, que podrá ser interpretado como vinculado a la jurisdicción. Los obispos, que han sucedido a los apóstoles, pertenecen «principalmente» al orden jerárquico; han sido establecidos para gobernar la Iglesia de Dios; son superiores a los sacerdotes; confieren la confirmación y la ordenación. Por tanto, tienen poderes más extensos que los sacerdotes en el terreno sacramental. Esta jerarquía ha sido instituida «por ordenación divina» (can. 6), fórmula más vaga que la de «derecho divino». El Vaticano II invertirá este movimiento de pensamiento, exponiendo la doctrina del ministerio a partir del episcopado.

V. EL MATRIMONIO (B. Sesboüé)

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: R.-C. GEREST, *Quand les chrétiens ne se mariaient pas à l'Église. Histoire des cinq premiers siècles*: Lumière et Vie 82 (1967) 3-32.– E. SCHILLEBEECKX, *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación*, Sígueme, Salamanca [2]1970.– P. VIERSET, *La signification chrétienne du mariage. Étude comparative de la doctrine des Réformateurs, des controversistes catholiques et du concile de Trente*, Univ. cath. de Louvain, tesis dact. 1973.– F. QUÉRÉ-JAULMES (ed.), *Le mariage dans l'Église ancienne. Textes choisis*, Centurion, Paris 1969.– C. MUNIER, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, Peter Lang, Berne 1987.– J. MEYENDORFF, *Le Mariage dans la perspective orthodoxe*, O.E.I.L., Paris 1986.– J. GAUDEMET, *Le Mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Cerf, Paris 1987.– A. DUVAL, *Le mariage, o. c.*, 281-325.– J. B. SEQUEIRA, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramental?*, Cerf, Paris 1985.– D. BAUDOT, *L'inseparabilité entre le contrat et le sacrement du mariage. La discussion après le concile Vatican II*, PUG, Roma 1987.– H. DENIS (ed.), *Le Mariage, un sacrement pour les croyants?*, Cerf, Paris 1990.– J. BERNHARD, *Le Mariage sacrement au concile de Trente*: RDC 42/2 (1992) 269-285.

La obra del concilio de Trento relativa al matrimonio comprende dos puntos principales, uno de los cuales pertenece a la doctrina: el matrimonio es un verdadero sacramento; y el otro atañe a la reforma de la Iglesia: debe celebrarse públicamente. La existencia de numerosos matrimonios clandestinos en aquella época constituía realmente un abuso clamoroso. Nos hemos encontrado ya con la mención del matrimonio en el marco del septenario en la Edad Media, a pesar de su carácter totalmente original; y éste era, por otra parte, objeto de la solicitud pastoral de la Iglesia. Pero el concilio de Trento quiso una vez más dar una doctrina detallada sobre el matrimonio.

1. Práctica y doctrina del matrimonio antes de Trento

La celebración del matrimonio en la antigua Iglesia

Antes de los siglos IV-V, el matrimonio cristiano no da lugar a ninguna celebración en la Iglesia. Los cristianos adoptan normalmente las costumbres del matrimonio romano tradicional. El derecho romano pensaba que los esposos entraban en el estado conyugal por consentimiento mutuo. Se trata de la concepción «consensual». No se exigía ninguna forma de celebración: el Estado sólo intervenía indirectamente, protegiendo el matrimonio y poniendo ciertas condiciones. Se aseguraba la publicidad del matrimonio gracias a la celebración de festejos y ceremonias de naturaleza familiar, previstas según una costumbre bastante rigurosa que suponía una inscripción en las «tablas nupciales», una especie de archivos de la familia[82].

Los historiadores piensan actualmente que los cristianos hacían lo mismo[83]. «Se casan como todos», decía el *Discurso a Diogneto*[84]. Hay sin embargo dos textos que motivaron por mucho tiempo una interpretación en sentido contrario. Ignacio de Antioquía piensa que «los que se casan, esposos y esposas, conviene que celebren su enlace con conocimiento del obispo, a fin de que el casamiento sea conforme al Señor y no sólo por deseo»[85]. Tertuliano hablará por su parte de «esta unión que la Iglesia cuida, que confirma la ofrenda, que sella la bendición: los ángeles la proclaman, el Padre celestial la ratifica»[86]. Pero el texto de Ignacio no se refiere a la celebración y el de Tertuliano evoca la santificación del matrimonio por la vida cristiana.

Doctrinalmente se pensaba que el matrimonio tenía para los cristianos un valor sagrado debido a su bautismo y a su fe en Cristo (Tertuliano, Clemente de Alejandría), y que adquiría toda su dimensión por su participación en la eucaristía. El matrimonio era, por consiguiente, una realidad «según el Señor», aunque no se celebrara en la Iglesia. La doctrina cristiana se apropiaba sin problemas de la concepción «consensual» del derecho romano: la decisión mutua de casarse

82. Cf. R.-C. Gerest, *art. cit.*, 6-16.

83. *Ibid.*; E. Schillebeeckx, *o. c.*; esta misma orientación con algunos matices en M. Metzger, *Apports de l'histoire de la liturgie à la théologie du mariage*: RDC 42 (11992) 236.

84. *Ad Diognetum* V,6: *SC* 33bis, 63; *PApost*, 850.

85. Ignacio de Antioquía, *Ad Policarpum* 5, 2: *SC* 10bis, 177; *PApost* 500.

86. Tertuliano, *Ad uxorem* II,8,6: *SC* 273, 149.

constituye el matrimonio. Los cristianos se plegaban a ciertas reglas: matrimonios desaconsejados o prohibidos (lista de impedimentos); indisolubilidad, como signo de contraste con los paganos; excomunión de los divorciados que se volvían a casar; reconocimiento del derecho al matrimonio de los esclavos.

A partir de los siglos IV-V (según las regiones) se toma la costumbre de invitar al clero a la celebración familiar. Se evitan igualmente las orgías paganas. En África se invitaba al obispo a firmar en las «tablas nupciales». En algunos lugares se pedía al clero que bendijera a los esposos en sus primeras nupcias. Este rito fue evolucionando hacia una liturgia pública: los esposos eran conducidos a recibir la bendición del sacerdote, que tenía lugar al principio en el pórtico de la iglesia. En el siglo VI aparece el formulario de una misa «por los esposos» y de una fórmula de bendición. Esta se va haciendo con el tiempo obligatoria y se convierte en un asunto puramente eclesiástico. En el siglo IX, las ceremonias civiles del matrimonio se acercan al edificio de la iglesia, «de tal forma que a la larga las costumbres populares se convierten en cosa de la Iglesia y costumbre litúrgica»[87]. Y por el año 1000, el matrimonio pasa por completo al poder jurisdiccional de la Iglesia.

La doctrina de Agustín, decisiva para el Occidente

Agustín utiliza ampliamente el término *sacramentum* a propósito del matrimonio, pero en un sentido que no es todavía el del septenario. No se sirve de él para mencionar el matrimonio en una enumeración de los ritos cristianos[88]. Lo hace a partir de la traducción latina de Ef 5,32: «Gran misterio (*sacramentum*) es éste, que yo relaciono con la unión de Cristo y de la Iglesia»; y explica el simbolismo de este texto. Para él, el término *sacramentum* encierra dos sentidos a propósito del matrimonio[89], no sin interferencias entre uno y otro. El *sacramentum* es por una parte un «vínculo sagrado», que interviene como tercer término de la trilogía de los bienes del matrimonio: los hijos (*proles*), la fidelidad (que excluye todo adulterio, *fides*) y el compromiso indisoluble (*sacramentum-vinculum*) en referencia al juramento que se presta (*juramentum*)[90]. Por otra parte, el *sacramentum* es un signo sagrado (*sacramentum-signum*), que orienta al creyente hacia el misterio de la unidad de Cristo y de la Iglesia; es el sacramento «de una realidad superior»[91]. «Primeramente Agustín y luego la escolástica han acercado las dos ideas. Precisamente por ser signo de este misterio (*sacramentum-signum*) es por lo que el matrimonio, «lazo sagrado» en el nivel natural mismo (*sacramentum-vinculum*), es verdadera y radicalmente indisoluble»[92]. De esta manera el sacramento-signo refiere a Cristo el sacramento-vínculo.

87. E. SCHILLEBEECKX, *o. c.*, 331.
88. Cf. E. SCHMITT, *Le «sacramentum» dans la théologie augustinienne du mariage*: RDC 42 (1992) 197-213.
89. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *o. c.*, 247-252.
90. AGUSTÍN, *De bono matrimonii* 24,32: *OA* XII,113s.
91. *Ibid.* 7,7.
92. E. SCHILLEBEECKX, *o. c.*, 291.

El matrimonio sacramento en la Edad Media

El texto de Ef 5,32 ha tenido evidentemente una gran importancia para la inscripción del matrimonio en el septenario. Cada vez más, la Edad Media fue reflexionando en el matrimonio en el marco de la categoría de sacramento. Pero entonces se plantea la cuestión de saber qué es lo que hace al matrimonio sacramento: ¿el consentimiento de los esposos en sí mismo, según la teoría consensual antigua? ¿el ministerio del sacerdote y su bendición, como pensaba el Oriente desde el siglo IX y algunos teólogos occidentales? El matrimonio consistiría entonces en la celebración litúrgica del consentimiento y sería considerado como misterio. El concilio de Trento no llegó a superar esta divergencia.

Sin embargo, se tenía conciencia de la originalidad del signo que constituye el matrimonio: normalmente un sacramento realiza lo que significa; pues bien, el matrimonio no realiza la unión de Cristo con la Iglesia, de la que es signo. Es la realidad preexistente del misterio de Cristo y de la Iglesia lo que le confiere un valor nuevo, del que pasa a ser signo. En el siglo XII todavía se niegan algunos a reconocerle una eficacia ordenada a la salvación. En efecto, no es necesario: no lo reciben todos los cristianos. Por tanto, no corresponde a la definición de sacramento que se había elaborado. Tan sólo en el siglo XIII se deduce del sacramento la eficacia de la gracia. Pero entonces la opinión dominante de los teólogos identificaba a apropósito de él el contrato y el sacramento: para los cristianos, el contrato matrimonial es el sacramento del matrimonio. Se estaba de acuerdo en reconocer que los matrimonios clandestinos, a pesar de estar prohibidos por la Iglesia, eran sin embargo válidos.

La doctrina del matrimonio en Lutero y en Calvino

Para Lutero, el matrimonio pertenece al orden de la creación. Es objeto de un mandato divino desde el origen de la humanidad. Por tanto, es una «realidad mundana». Como tal, no depende de la Iglesia, ya que es anterior a ella. Existe una obligación general del matrimonio, excepto para los que no son capaces y para los que Dios ha liberado de él mediante un don sobrenatural. A partir de 1520, enseña que el matrimonio no es un sacramento, ya que no verifica su definición: una promesa de gracia, un signo y la institución divina por Cristo. Calvino le sigue en este punto; los dos reformadores se muestran rigurosos a propósito del testimonio bíblico de la institución de los sacramentos por Cristo. Los hombres no pueden «instituir» sacramentos. Por lo que se refiere a Ef 5,32, Lutero sigue a Erasmo: se trata del misterio de Cristo y de la Iglesia; también Calvino piensa que hay que traducir el *mysterium* griego, no por *sacramentum*, sino por *arcanum* y, en francés, por secreto o *mystère*. El matrimonio es un estado divino, ya que es signo del misterio de la unión entre Cristo y la Iglesia, pero no es un sacramento. En este sentido, pertenece al plano de la fe[93].

En conjunto, Lutero tiene una visión pesimista del matrimonio, corrompido por el pecado y remedio para la concupiscencia. Pone como condición para su

93. Sobre las doctrinas de Lutero y de Calvino sobre el matrimonio, cf. los análisis de P. VIERSET, *o. c.*, parte primera.

validez el consentimiento de los padres. Piensa además que el matrimonio depende de la disciplina del estado, que goza de una especie de delegación de la autoridad paterna. Esta posición, ligada a su concepción del matrimonio como «realidad terrena», queda fuera de los debates ulteriores sobre la autoridad del Estado y de la Iglesia, pero abre un camino para ello. Lutero, opina que el divorcio es un pecado, ya que la indisolubilidad es una llamada evangélica, que pertenece al orden de la fe. Pero la ley puede reglamentarlo para reprimir los abusos. Permite el nuevo matrimonio del esposo inocente, en virtud de la excepción mateana (Mt 5,32 y 19,9: «salvo el caso de unión ilegítima», de impureza, de adulterio). Lutero y Calvino insisten en la publicidad del compromiso matrimonial. Las Iglesias protestantes se verán llevadas a establecer una disciplina eclesiástica del matrimonio. La liturgia no es esencial para la existencia del matrimonio, pero es moralmente obligatoria para los que quieren vivir el matrimonio cristiano.

2. Los decretos sobre el matrimonio (sesión XXIV, 1563)

La doctrina *y los cánones sobre el matrimonio*[94]

Que el matrimonio fuera o no sacramento era uno de los puntos simbólicos que distinguían a los católicos de los protestantes (lo mismo que el término «transustanciación»). Por eso, la preocupación primera de la *doctrina*, texto breve que se convierte casi en un proemio para los cánones, consiste en mostrar cómo puede entenderse que el matrimonio sea un sacramento. La institución divina del matrimonio como «perpetuo e insoluble lazo» se refiere ante todo al texto de Gn 2,23-24, cuya proclamación se atribuye a Adán en persona. Pues bien, el mismo Cristo citó estas palabras, «como pronunciadas por Dios», y confirmó la solidez de este lazo. La institución, por tanto, es dos veces divina, teniendo Cristo la misión de confirmarla y de hacer que el matrimonio fuera un sacramento: «Cristo es el instituidor y realizador de los venerables sacramentos». Hay por tanto una novedad en el matrimonio cristiano respecto a las «nupcias de la antigua Ley». Esta originalidad es un signo, el signo del amor de Cristo a la Iglesia, según Ef 5,32.

El matrimonio lleva consigo una gracia que conduce a su perfección al amor humano, confirma su unidad indisoluble y santifica a los esposos. Esta gracia ha sido merecida por la pasión de Cristo, durante la cual él se entregó por la Iglesia, su esposa: es lo que Pablo «insinúa» en Ef 5,25 y 32.

Puesto que ha sido instituido por Cristo y confiere una gracia, el matrimonio es un verdadero sacramento de la Ley nueva. El concilio apela aquí, de forma general según su costumbre, a los Padres, a los concilios y a la tradición universal, en un pasaje muy polémico.

La secuencia de doce cánones que vienen a continuación se basa en la argumentación siguiente: puesto que no se trata de una «invención de los hombres», sino de un sacramento (can. 1), monógamo (can. 2), el matrimonio está sometido a la jurisdicción de la Iglesia. La sacramentalidad del matrimonio legitima dogmáticamente esta jurisdicción. La Iglesia tiene por tanto el derecho de establecer

94. *COD* II-2, 1531-1535; *DzS* 1797-1812; *MI* 275s.

ciertas normas disciplinares, que son los impedimentos (can. 3-4), de profesar que la profesión solemne anula el matrimonio no consumado (can. 6), de enseñar que la herejía o una vida común insoportable (can. 5), e incluso el adulterio, no rompen el matrimonio y que el esposo inocente no puede volver a casarse en vida de su cónyuge (can. 7)[95], de enseñar que el estado de virginidad o de celibato es superior al estado de matrimonio (can . 10) y de decidir sobre otros puntos disciplinares en las causas matrimoniales (can. 8, 9, 11, 12). Así pues, la Iglesia defiende aquí firmemente su competencia sobre el sacramento, sin prestar atención a la de los poderes civiles. Estos cánones conciernen especialmente al terreno de la disciplina. Por otra parte, el canon previsto sobre los matrimonios clandestinos pasó al comienzo del texto del decreto de reforma *Tametsi.*

Esta *doctrina* y estos cánones encierran silencios característicos que corresponden a otras tantas opiniones discutidas. Trento no toma aposición sobre la definición del matrimonio ni sobre la relación entre el consentimiento y la liturgia, es decir entre el contrato y el sacramento. La tesis de la identidad de los dos y la de su distinción se oponían mutuamente. En su redacción del can. 1, el concilio no quiso pronunciarse sobre la cuestión de saber si «podía haber eventualmente, para los cristianos, sacramento válido sin sacramento»[96]. En efecto, se planteaba esta cuestión para los matrimonios clandestinos, que se reconocían válidos, pero no necesariamente sacramentales. El decreto *Tametsi* los declarará prudentemente válidos y verdaderos (*rata et vera*); pero esto no implica necesariamente que sean sacramentales[97]. Trento no dice nada sobre la materia y la forma del sacramento ni indica quién es su ministro (¿el sacerdote o los esposos?).

La forma canónica del matrimonio: el decreto Tametsi[98]

La Iglesia opinaba que los matrimonios clandestinos, un hecho social difundido por aquella época, eran una verdadera plaga. Había divorcios clandestinos que suponían el riesgo de nuevos matrimonios públicos con la bendición de la Iglesia. Sufría con ello la moralidad pública. Por otra parte, en el plano social, la omnipotencia de las familias sobre los matrimonios de sus hijos era tan grande que muchos jóvenes se casaban clandestinamente, sin saberlo sus padres, con la presencia de un sacerdote o directamente entre ellos.

Siempre habían estado prohibidos estos matrimonios, desde que la Iglesia tomó en sus manos la celebración litúrgica del sacramento. El uso de la publicatas existía desde hacía siglos. Pero, dado que estaba admitida generalmente la doctrina consensual del matrimonio, estas bodas, aunque ilícitas, no eran inválidas. Los padres conciliares opinaban que la única manera de reducirlas era hacer de su publicidad y de su «forma canónica» una condición para su validez.

95. En el tomo IV se hará el análisis de la formulación de este canon, que revela muy bien la intención del concilio (en donde no quiso condenarse la práctica oriental).

96. A. DUVAL, *o. c.*, 297. Los análisis de A. Duval se distancian de la interpretación dada por C. Santori del can. 1 de Trento sobre el matrimonio durante la preparación del Vaticano I, interpretación que recogió P. Gasparri en el código de 1917.

97. A. DUVAL, *ibid.*, 311.

98. *COD* II-2, 1535-1543; *DzS* 1813-1816; *MI* 280.

Pero esta intención planteaba un problema delicado sobre el papel de la Iglesia en cuanto a la institución sacramental. ¿Tenía ella el poder y la autoridad de imponer una condición de validez al matrimonio, condición que afectaba desde fuera al consentimiento de los esposos constitutivo del matrimonio y, por eso mismo, de intervenir en un terreno «de derecho divino»? Por otro lado, ¿cómo invalidar en el futuro unos matrimonios cuya validez se reconocía en el pasado? La solución consistió en un expediente jurídico. Consistió en declarar la incapacidad de las personas para contraer matrimonio fuera de la forma prescrita. Por tanto, el decreto se referiría exclusivamente a los matrimonios futuros, ya que el rechazo de la forma constituía un impedimento dirimente que afectaba a los contrayentes.

El texto empieza con una curiosa oración concesiva: «aun cuando (*tametsi*) no debe dudarse de que los matrimonios clandestinos anteriores son ratos y verdaderos matrimonios». Sigue describiendo los daños pastorales que crea la costumbre de los matrimonios clandestinos y desemboca en una decisión. En adelante, la celebración del matrimonio exigirá una triple publicación; presentará una forma litúrgica que comprende la pregunta a los esposos sobre su consentimiento y las palabras del sacerdote: «Yo os uno en matrimonio en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»[99]. Este sacerdote deberá ser el párroco o un sacerdote debidamente delegado por él, y deberán asistirle «dos o tres testigos». El párroco llevará un registro en el que indicará el nombre de los esposos y el de los testigos, así como el día y el lugar de la celebración. A los que se casen de otro modo el concilio los «inhabilita totalmente para contraer de esta forma y decreta que tales contratos son inválidos y nulos». Finalmente, el concilio recomienda la confesión y la comunión antes del matrimonio Este decreto se aplicará con gran rigor. Contribuirá a hacer del matrimonio un asunto puramente eclesiástico.

VI. CONCLUSIÓN: EVALUACIÓN DE LA TEOLOGÍA SACRAMENTAL DE TRENTO (H. Bourgeois)

Queda todavía por valorar la doctrina sacramental de Trento en cuanto toma de posición del magisterio latino. La obra del concilio de Trento es considerada ordinariamente bien como decisiva, bien como unilateral. Conviene sin duda evitar los juicios apasionados y sumarios.

Algunos límites indiscutibles

En el terreno de los sacramentos, el concilio de Trento tiene límites evidentes, que figuran en el *debe* del acto magisterial. En primer lugar, la preocupación por defender la tradición amenazada impide al concilio comprender lo que quieren decir los reformadores más allá de sus declaraciones y de sus fórmulas a veces voluntariamente provocativas. Con una documentación restringida y un método constrictivo (discusión sobre unos enunciados sacados de textos de la Reforma y aislados de su contexto y de su intención), el concilio no acaba de entablar un

99. Sobre esta fórmula, reciente en aquella época, recomendada pero no impuesta por Trento, cf. A. DUVAL, *o. c.*, 314-325.

verdadero debate. ¿Era posible sostener en aquella época esta confrontación? ¿Estaba dispuesto a ello el propio protestantismo? En todo caso, el distanciamiento es claro. Los padres de Trento insisten en la objetividad de los sacramentos, siendo así que de lo que se trata en el fondo es de la experiencia espiritual de la fe; defienden el poder de la Iglesia, siendo así que los reformadores apelan a la libertad evangélica de los fieles; hablan del sacrificio y del sacerdocio, a riesgo de minimizar otros aspectos de la eucaristía y del ministerio.

Además, el concilio de Trento, que desea ser también pastoral, no tomó suficientemente en consideración los problemas pastorales concretos de la época. Es verdad que habla del bautismo de los niños, de los matrimonios clandestinos, del ministerio de los obispos y sacerdotes, de la predicación, de la eucaristía, de la penitencia, de la extremaunción. Pero no se muestra suficientemente atento a la fe, tal como la vivían los cristianos en un siglo de cambios. Deseó la restauración del diaconado, pero sin efectos prácticos. Tampoco midió todo el alcance de los problemas que planteaba entonces el sacramento de la penitencia. En cuanto a la eucaristía, tuvo en cuenta una práctica y una teología bastante heterogénea. Sus textos ratifican de hecho ciertas disociaciones pastorales y espirituales entre el culto a la presencia real (adoración, procesiones), la comunión (algunas veces solamente a lo largo del año), la referencia al sacrificio de la cruz y la percepción de la unidad entre los fieles reunidos para celebrar la misa.

Finalmente, el concilio de Trento, concilio occidental y asamblea de cristiandad, no deja sitio en su doctrina sacramental ni a los orientales ni a los no sacramentalizados.

Por un lado, se trata, por ejemplo, de la confirmación sin que se mencione la práctica oriental, en donde el sacerdote administra este sacramento inmediatamente después del bautismo. Tampoco se toca la cuestión de la epiclesis, cuando se trata de la eucaristía. Sin embargo, después del concilio, dos teólogos protestantes de Tübingen enviaron a Constantinopla una traducción griega de la *Confesión de Ausburgo*. El patriarca Jeremías respondió acusando recibo y enumerando el septenario sacramental tal como se recibía en su Iglesia[100]. Es éste un hecho significativo, más que la presencia episódica y silenciosa de algunos delegados orientales en alguna sesión del concilio. En efecto, manifiesta que el cristianismo oriental, seguramente lejos de los debates occidentales, sigue moviéndose sin embargo dentro del horizonte de la teología sacramental latina. Por otro lado, uno de los obispos del concilio de Trento hizo alusión a Nicolás Cabásilas, del que acababa de publicarse una traducción en Venecia[101].

Por lo que se refiere a los no sacramentalizados, el concilio de Trento manifiesta una carencia análoga. No dice nada sobre los niños muertos sin haber sido bautizados (aunque se evocó este problema), ni *a fortiori* sobre el estatuto de los no cristianos ante Dios. También en este punto el pensamiento tridentino es más medieval que moderno.

100. JEREMIAS, *Perpetuité de la foi sur les mystères* V,1,3: cf. P. N. TREMBELAS, *o. c.*, t.3, p. 74, n.2.

101. A. DUVAL, *o. c.*, 126, nota 111.

Los aspectos positivos

Una vez reconocidos estos límites, se pueden destacar en la obra del concilio de Trento en materia sacramental algunos aspectos bastante positivos. En primer lugar, la doctrina tridentina recapitula la reflexión de la Edad Media y prolonga muy especialmente el decreto para los Armenios publicado por el concilio de Florencia. Respecto a este documento, el concilio de Trento muestra un total acuerdo en muchos puntos: la concepción del sacramento (signos que contienen y confieren la gracia), la diferencia entre los sacramentos de la antigua y los de la nueva Ley, el septenario sacramental, la intención del ministro referida a «lo que hace la Iglesia», la noción de carácter, el esquema forma (palabra sacramental) y materia (o cuasi-materia) que se utiliza a propósito de la penitencia y de la extremaunción.

Sin embargo, la doctrina tridentina no recoge el lenguaje de la causalidad, el esquema materia-palabra-ministro (aunque aparece discretamente a propósito de la extremaunción) ni la expresión *in persona Christi* para calificar el ministerio de la eucaristía: estos tres elementos se encontraban ya en el decreto para los Armenios[102].

Por otra parte, el concilio utiliza fórmulas teológicas que no pertenecían a este decreto o toca algunas cuestiones que no se consideraban en aquel documento: la institución de los sacramentos por Cristo, la fórmula *ex opere operato* (teología del siglo XIII)), la noción de transustanciación eucarística, la distinción entre el sacramento (comunión) y el sacrificio (ofrenda de Cristo) en la eucaristía, el sentido de la eucaristía ofrecida por los muertos. Además, el concilio manifiesta la tradición del bautismo de los niños e interpreta los sacramentos como «necesarios» para la salvación, y por tanto no facultativos o superfluos. Adopta el término de *sustancia* para expresar la esencia estable de las celebraciones sacramentales (término que se remonta a Pedro Lombardo) y, para la eucaristía, utiliza el lenguaje de la sustancia y de las especies más bien que el el lenguaje aristotélico-tomista *sustancia-accidentes*[103]. Garantiza la noción medieval de *derecho divino* para señalar lel estatuto del sacramento de la penitencia. Sin embargo, modula ligeramente la fórmula clásica «tener la intención de hacer lo que hace la Iglesia», considerándolo como un mínimo: «al menos (*saltem*)» hay que tener esta forma de intención. Un obispo hizo igualmente sustituir la expresión, muy conocida, del decreto para los Armenios, «los que reciben dignamente» los sacramentos, por la fórmula jurídica, también conocida desde la alta Edad Media: «los que no ponen óbice (*obex*)». Finalmente, la asamblea conciliar quiso explicitar algunas de las relaciones que los sacramentos mantienen entre sí: el bautismo y la penitencia, la eucaristía y los demás sacramentos.

Más aún que en estos elementos tradicionales y teológicos, la enseñanza sacramental tridentina resulta positiva de dos maneras. Primeramente, esboza y hasta elabora unas síntesis para cada sacramento. Se enfrenta con la difícil cuestión del matrimonio y de la penitencia y con la de su estatuto sacramental. Era la primera vez que el magisterio tomaba aposición sobre estos dos sacramentos,

102. Cf. *COD* II-1, 1119; *DzS* 1321; *FC* 732.
103. Cf. K. RAHNER, *Écrits théologiques*, t.9, 95-124.

efectivamente delicados porque no verificaban totalmente las condiciones del bautismo y de la eucaristía (¿cuál era el elemento material?). En cuanto a la eucaristía, la Reforma llevó al concilio a realizar una obra amplia y relativamente precisa. Se puede pensar que esta doctrina resulta demasiado troceada y que a veces oscila entre lo esencial y lo secundario. Pero no carece de vigor. En resumen, el concilio de Trento tiene una doctrina sacramental desigual, pero a menudo bastante elaborada.

En segundo lugar, si el concilio no tocó las instancias de la Reforma en el plano en que se situaban, no dejó de advertir dos puntos-clave que estaban bastante claros. Primero, la relación entre el significado del sacramento y su eficacia: permanente cuestión de la teología sacramental. Y luego, la vinculación entre la cristología y la eclesiología que implica la doctrina de los sacramentos. De hecho, el concilio concede el privilegio a la eclesiología, pero percibe al menos el problema.

La autoridad de los decretos de Trento

Queda por determinar la autoridad del magisterio tridentino. Evidentemente el concilio, aunque occidental, reivindica un alcance universal e intenta decir la fe de la Iglesia, aun cuando exprese esta fe según el modo latino y medieval. Para evitar quedarnos en una valoración etérea, recojamos algunos elementos que nos permitan construir una hermenéutica.

En primer lugar, el concilio multiplica sin vacilación alguna los anatemas. A veces se le ha rechazado esta actitud. Además, algunos obispos habrían preferido, bien condenaciones globales, bien apreciaciones matizadas para calificar las afirmaciones rechazadas (discutible, temeraria, herética). La decisión que se tomó finalmente llevó a anatematizar enunciados de tipo muy diferente. Por ejemplo, la recitación del canon de la misa en voz alta es censurada de la misma manera que otros puntos mucho más fundamentales[104]. Por tanto, la noción de error o de herejía tenía cierta amplitud y el concepto de fe es más ancho de lo que es en nuestros días[105].

En segundo lugar, los textos tridentinos se abstienen, en la medida de lo posible, de entrar en los debates teológicos libres o no clarificados. Por eso mismo no se da entrada en ellos al vocabulario sobre la causalidad sacramental, ni se toma posición sobre la modalidad de la institución de los sacramentos por Cristo (mediata o inmediata), ni sobre las formas de intención del ministro, ni intentan dar tampoco un estatuto preciso al carácter sacramental. Si aluden al esquema materia-forma, es sin dar a estos términos un sentido técnico. En resumen, la enseñanza sacramental de Trento no debe interpretarse según las precisiones de las escuelas teológicas contemporáneas o posteriores. Hay sin embargo dos puntos en los que el concilio acepta unas nociones teológicas elaboradas e inevitablemente complejas: el *ex opere operato* y la transustanciación.

En tercer lugar, la comprensión del concilio de Trento debe tener en cuenta el juego recíproco de las *doctrinas* (desarrolladas en los capítulos sobre los sacra-

104. Cf. A. DUVAL, *o. c.*, 170.
105. La cuestión de la autoridad de los cánones de Trento volverá a estudiarse en el t. 4, a propósito de la función magisterial.

mentos) y de los *cánones* (fórmulas breves que son censuradas). Se trata de una articulación general que sólo está ausente en el primer texto sacramental, el de 1547 sobre los sacramentos en general, el bautismo y la confirmación. Pero ¿a cuál de estos dos elementos quiso conferir el concilio mayor autoridad? Podemos vislumbrarlo a partir de las condiciones históricas del trabajo conciliar. Los cánones son considerados en principio como más fundamentales que las consideración de las *doctrinas*[106]. Sin embargo, las *doctrinas* proponen un espacio de formulación más construido que permite captar mejor las intenciones del concilio.

Cuarto elemento hermenéutico: los *debates* conciliares, al menos en la medida en que estamos informados sobre el tema, demuestran que algunas cuestiones no lograron un consenso unánime. Por ejemplo, la noción de «carácter» parece ser que fue considerada por algunos obispos como una opinión cuyo rechazo no había por qué condenar. Igualmente, el septenario no suscitaba problemas, pero el can. 3 sobre los sacramentos en general viene a subrayar útilmente que hay diferencias entre los siete sacramentos y que no todos ellos son iguales entre sí. O también, a propósito de la extrema-unción, una corrección de última hora evitó que se dijera que este sacramento está reservado «exclusivamente» a los moribundos. De la misma manera, resulta sugestivo conocer el número de sesiones conciliares dedicadas a cada sacramento. Vemos entonces que la extremaunción, por ejemplo, sólo dio lugar a un debate rápido. Prudentemente advierte A. Duval: «El tiempo no tiene nada que ver con el asunto, se dirá; los textos conciliares siguen siendo textos conciliares, tanto si se preparó cuidadosamente su redacción como si se hicieron chapuzas. Bien. Pero no por eso nos sentimos evitados a desconfiar prudentemente de toda interpretación exagerada. Unos hombres que actuaron con prisas no quisieron ciertamente comprometerse más allá de lo esencial»[107].

Si se tienen en cuenta estos diversos elementos hermenéuticos, se puede comprender la enseñanza sacramental de Trento como un acto magisterial importante, que marcó una etapa en la historia latina y que concluyó la etapa medieval. Lo que está en juego es el papel de la Iglesia en un misterio del que sólo Dios tiene la iniciativa y la relación siempre frágil entre la significación y la eficacia del rito. El sacramento da que pensar, al mismo tiempo que se refiere a la Palabra de Dios y comunica el don divino.

106. A. DUVAL, *o. c.*, 97, 170 y 254-256.
107. *Ibid*, 241.

CAPÍTULO V

Del Concilio de Trento al Vaticano II (siglos XVI al XX)

por H. BOURGEOIS

El concilio de Trento no tuvo continuación en la serie de los concilios generales hasta el Vaticano I (1870), pero este concilio no tocó la cuestión sacramental. Fue el Vaticano II (1962-1965) el que volvió sobre el tema. La Iglesia latina, en lo que se refiere a la doctrina oficial de los sacramentos, se refirió por tanto al concilio de Trento durante cuatrocientos años. No obstante, durante este largo período, el magisterio católico no permaneció silencioso. La aparición de nuevas cuestiones obligaba a actualizar la herencia recibida o al menos a expresar su permanente valor. Estas cuestiones fueron tomadas en cuenta por la autoridad romana, habitualmente en un orden disperso. La doctrina sacramental, por otra parte, no constituyó un problema principal a lo largo de estos siglos, si nos atenemos a los textos magisteriales. Había hablado el concilio de Trento, se consideraba zanjada la cuestión y prevalecían otras urgencias, por ejemplo la crítica multiforme a la religión y sus consecuencias para el cristianismo o también la relación entre la Iglesia y las naciones que se iban organizando.

Las tomas de posición magisteriales entre el concilio de Trento y el Vaticano II merecen sin embargo ser tomadas en consideración. No aportan ninguna novedad considerable desde el punto de vista doctrinal. Pero permiten ver cómo están implicados los sacramentos en muchos de los debates planteados en la sociedad o en la Iglesia. Además, poco a poco apareció un nuevo género literario, la encíclica, que intentaba orientar positivamente las prácticas y la reflexión de los católicos.

Una perspectiva meramente cronológica no basta para hacer aparecer la lógica de estos textos. Por otro lado, la manera temática con que se va pasando revista a cada uno de los sacramentos conduce a una disociación que deja escapar no pocas conexiones sugestivas. Así pues, releeremos la enseñanza sacramental magisterial de los cuatro últimos siglos según la finalidad de los textos que la exponen, es decir, según el estilo que adoptan estos textos y el contexto en que se inscriben.

En esta perspectiva podemos distinguir entre textos de mantenimiento o de difusión de la teología sacramental de Trento, las actualizaciones de orden pastoral de alcance más o menos dogmático, las tomas de posición en los debates doctrinales o espirituales que tuvieron algún impacto en el terreno de los sacramentos y finalmente los juicios pronunciados sobre los sacramentos de las otras Iglesias.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: CL. BLANCHETTE, *Pénitence et eucharistie. Dossier d'une question controversée*, Bellarmin-Cerf, Montréal/Paris 1989.– A. BOLLAND, art. *Modernisme*, en *DSp* 10 (1980) 1415-1440.– P. BROUTIN, *La réforme pastorale en France au XVIIe siècle*, Desclée, Paris 1956, 2 vols.– J. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, PUF, Paris 1971.– ID., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occidente, XIIIe-XVIIIe siècles*, Fayard, Paris 1983.– J. Cl. DHÔTEL, *Les origines du cathéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*, Aubier, Paris 1967.– J. LE BRUN, art. *Quietisme*, en *DSp* 12 (1986) 2756-2842.– B. LEEMING, *Principes de théologie sacramentaire*, Mame, Tours, 1961.– L. SALTET, *Les Réordinations. Études sur le sacrement de l'ordre*, Gabalda, Paris 1907.– E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, Tournai 1962.– J. B. SEQUEIRA, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel?*, Cerf, Paris 1985.– P. N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, t. III, DDB, Paris 1968.

I. LA DIFUSIÓN DE LA DOCTRINA SACRAMENTAL TRIDENTINA

La Reforma católica se preocupó de hacer una catequesis sobre los sacramentos (por ejemplo con el *Catecismo* de Pedro Canisio) y de organizar una pastoral sacramental (Carlos Borromeo en Milán).

1. UN CATECISMO DE LOS SACRAMENTOS

El catecismo oficial publicado después del concilio de Trento (1566), también llamado *Catecismo romano*, sirvió de referencia[1]. Lo que dice de los sacramentos asume, de manera menos polémica que el propio concilio, la herencia doctrinal que se había ido constituyendo desde el siglo XII. He aquí cómo define el sacramento:

> «Signos establecidos por Dios –no fruto de invención humana– que realmente producen la santidad y la justicia significadas» (I,9).

En estas pocas palabras se dice todo lo esencial: la relación entre las apariencias sensibles y el misterio invisible, la institución divina, la relación entre el significado y la eficacia, el don de la gracia (calificado aquí como «justicia y santidad», según el vocabulario bíblico común por aquella época).

El catecismo del concilio de Trento presenta a continuación los sacramentos de una manera amplia. Era una novedad, ya que hasta entonces la catequesis no hablaba de ellos más que en la presentación del Credo, al comentar la fórmula de

1. *Catechismus Romanus, seu Catechismus ex decreto concilii Tridentini...*, ed. crítica de P. Rodríguez, Libr. Ed. Vaticana 1989; trad. esp. P. Martín Hernández, BAC, Madrid 1956: aquí, 313.

«la comunión de los santos» (entendida como «comunión de las cosas santas»). La polémica con la Reforma pedía una exposición más amplia y por tanto un lugar aparte, que viene inmediatamente después del Símbolo de la fe, según el plan de la confesión de fe del concilio de Trento y el esquema agustiniano que asociaba la *fides* y el *sacramentum*. Pero eran posibles otros esquemas. En el siglo XVII solió adaptarse más bien la organización de Canisio y de Belarmino: el catecismo empezaba por las tres virtudes teologales y los sacramentos venían en cuarto lugar. En el siglo XIX prevaleció otro esquema: el dogma (las verdades que creer), los mandamientos de Dios (la Ley que practicar), la oración dominical y los sacramentos (los medios que tomar para creer y obedecer a los mandamientos). En este último esquema se consideran los sacramentos como medios de salvación, tal como decía por otra parte el prólogo del catecismo romano: «la doctrina de los sacramentos comprende la de los medios sensibles por los que podemos participar de la gracia».

El catecismo del concilio de Trento considera también los sacramentos de manera pastoral, partiendo concretamente de los ritos o de los elementos (la sal, el agua, la vestidura blanca para el bautismo, etc.) y analizando los principales nombres que da la tradición a cada una de las celebraciones (por ejemplo, para la eucaristía, acción de gracias, sacrificio, comunión, sacramento de la paz y de la caridad, viático, Cena). Pero tampoco está ausente la preocupación teológica: se habla de la materia y de la forma de los sacramentos, de su institución, de sus efectos y –a propósito de la eucaristía– se dedica un párrafo a la transustanciación.

A continuación, el magisterio católico tuvo como objetivo mantener esta herencia. No prosiguió la polémica con el protestantismo, a pesar de que los teólogos se dedicaban a ella con constancia siguiendo a Belarmino y hasta comienzos del siglo XX. Pero se recurrió espontánea y normalmente a las formulaciones tridentinas, cuando había que tratar de los sacramentos.

2. Una vulgata tridentina en materia sacramental

Las expresiones del concilio de Trento son recogidas por el magisterio ulterior como formando parte del lenguaje normal de le fe: por ejemplo, el esquema habitual de la materia y de la forma de los sacramentos. Se encuentra esta formulación a propósito del bautismo en un breve de Benedicto XIV de 1749 y en una respuesta del Santo Oficio de 1901; igualmente, a propósito del sacramento del orden en la carta de León XIII de 1896 sobre las ordenaciones anglicanas y en la constitución apostólica *Sacramentum ordinis* de Pío XII en 1947[2].

Mencionemos además una fórmula medieval adoptada por el concilio de Trento a propósito de la Eucaristía: el ministro actúa *in persona Christi*. Esta expresión fue integrada en el Código de Derecho Canónico de 1917 (canon 1256) y

2. Textos de estos cuatro documentos: 1749: *DzS* 2566; 1901: *DzS* 3356; 1896: *DzS* 3315; 1947: *DzS* 3859; *FC* 916.

utilizada luego por Pío XII en la encíclica *Mediator Dei* en 1947; el Vaticano II la utilizó en varias ocasiones (*SC* 33; *PO* 2; *LG* 10 y 28)[3].

Matizaciones al Concilio de Trento

Otras formulaciones del concilio de Trento han sido un tanto explicitadas por el magisterio posterior. Por ejemplo, el lenguaje de la transustanciación, integrado ya en el Lateranense IV y recogido por el concilio de Trento, es defendido por el Santo Oficio en 1875 y en 1887[4], contra ciertas interpretaciones teológicas que mantienen el término, pero intentando su reinterpretación. En 1950, Pío XII en la encíclica *Humani generis*, denuncia una teología que intenta prescindir de esta palabra y concebir la presencia eucarística de Cristo en el orden del signo:

> «Tampoco faltan quienes pretenden que la doctrina de la transustanciación, como apoyada que está en una noción filosófica de sustancia ya anticuada, ha de ser corregida en el sentido de que la presencia real de Cristo en la Santísima Eucaristía se reduzca a una especie de simbolismo»[5].

Del mismo modo, se defiende la noción clásica de *carácter* sacramental contra una reinterpretación filosófica de Rosmini que parece extraña, en 1887[6].

Finalmente, siempre en el lenguaje espontáneo del magisterio, se encuentra la fórmula tridentina sobre la «sustancia de los sacramentos», es decir, aquello sobre lo que la Iglesia declara que no tiene «poder». Pío X, en una carta de 1910 a propósito de la epíclesis eucarística oriental emplea esta expresión. Pío XII, en su *Constitución* sobre el sacramento del orden de 1947, se sirve también de ella y precisa un poco su contenido[7]: pertenece a la *substantia* de los sacramentos «lo que deriva de la voluntad» de Cristo, pero no todo lo que se requiere para su validez, parte de lo cual depende de la voluntad de la Iglesia y puede por tanto ser modificado.

Interés de ciertas formulaciones tridentinas

En las intervenciones modernas y contemporáneas del magisterio católico antes del Vaticano II encontramos tres fórmulas clásicas asumidas por el concilio de Trento, que se ven reactivadas debido a un debate sobre ellas. No se utilizan ya como elemento del lenguaje corriente, sino como un tema que permite al magisterio tomar posiciones en función de un debate contemporáneo.

Está en primer lugar el caso de una formulación clásica a propósito de la *intención* del ministro de los sacramentos. Esta cuestión atraviesa curiosamente los siglos XVII y XVIII. La norma medieval y tridentina era clara: el ministro debe hacer lo que hace la Iglesia. Sin embargo, el Santo Oficio se vio conducido a velar por esta afirmación. Lo hizo en tres ocasiones. Primero, en 1660: un decreto condena una interpretación extrema de la fórmula recibida, que se imputaba a ciertos jansenistas: «Es válido el bautismo conferido por un ministro que guarda

3. Textos: 1947: *DzS* 38848; Vaticano II, *SC* 33; *PO* 2; *LG* 10,28.
4. Textos: 1875: *DzS* 3121; 1887: *DzS* 3229 y 3231.
5. *DzS* 3891; *FC* 795; *MI* 606.
6. Declaración del Santo Oficio, *DzS* 3228.
7. Textos: Trento: *DzS* 1728; *FC* 758; 1910: *DzS* 3556; 1947: *DzS* 3857: *MI* 595.

todo el rito externo y la forma de bautizar, pero resuelve interiormente consigo mismo en su corazón: «No intento hacer lo que hace la Iglesia»». ¿Hipótesis de escuela? En todo caso, un ministro semejante no tiene el mínimo de conformidad sujetiva con la objetividad del rito eclesial. En otra ocasión el Santo Oficio recuerda la validez de los sacramentos dados y recibidos en ciertas comunidades cristianas no católicas (respuestas de 1872 y 1877)[8]. Finalmente, en un texto de 1833, la Congregación indica por medio de equivalencias lo que significa «lo que hace la Iglesia»:

> «Para que un sacramento sea válido, no se necesita una intención expresa o determinada; es suficiente una intención más general: hay que querer hacer lo que hace la Iglesia o lo que Cristo instituyó o lo que hacen los cristianos»[9].

Sin embargo, no basta con hablar de la intención del ministro. Cuenta también la intención de los fieles que reciben los sacramentos. Lo había marcado bien la teología medieval. E insistió en ello el magisterio postridentino. En 1703, luego en 1860 y en 1898[10], el Santo Oficio subraya las condiciones de conciencia y de comprensión que supone en una persona la recepción del sacramento. El Código de Derecho Canónico de 1917 vuelve sobre ello a propósito del matrimonio (can. 1086).

Segundo caso significativo: el sentido de lo que aquí hemos llamado el principio agustiniano, según el cual los sacramentos son reales, aun cuando el *ministro* esté separado de la Iglesia católica o cuando sea personalmente indigno. Esta regla que había adoptado el magisterio desde el siglo VIII[11] se mantuvo en la Edad Media a pesar de las protestas de los movimientos reformadores (Wyclif, Huss) y fue reafirmada en el concilio de Trento. Fue invocada por León XIII en 1896 a propósito de la validez de las ordenaciones anglicanas:

> «Si uno ha utilizado seria y correctamente la forma y la materia prescritas, al realizar y administrar un sacramento, se presume por eso mismo que quiso hacer lo que hace la Iglesia. Sobre este sano principio se apoya la doctrina según la cual el sacramento existe verdaderamente, aunque sea administrado por un hereje o una persona no bautizada, con tal que se utilice el rito católico. Pero al contrario, si cambia el rito, con la finalidad manifiesta de introducir otro rito no aceptado por la Iglesia o de rechazar lo que hace la Iglesia y lo que por institución de Cristo pertenece a la naturaleza del sacramento, entonces está claro que no solamente falta la intención necesaria, sino también que la intención es contraria y opuesta al sacramento»[12].

Así pues, a juicio de León XIII, no es el cisma lo que invalida las ordenaciones celebradas en el anglicanismo: el principio agustiniano es intangible. Lo que interviene en este caso es la distorsión de la intención del ministro respecto a lo que hace la Iglesia, distorsión que se manifiesta objetivamente por el cambio del rito. Por tanto, el «principio agustiniano» debe interpretarse en función de la intención ministerial, definida a su vez por la relación con «lo que hace la Iglesia».

8. Textos: 1660: *DzS* 2328: *MI* 317; 1872: *DzS* 3100; 1877: *DzS* 3126.
9. Cf. B. LEEMING, *Principes de théologie sacramentaire, o. c.*, 644.
10. Textos: 1703: *DzS* 2381-2382; 1860: *DzS* 2835-2839; 1898: *DzS* 3333.
11. *DzS* 580, luego 644, 914.
12. LEÓN XIII, *Apostolicae curae*, 1896: *DzS* 3318.

Una tercera cuestión, regulada a su vez en principio por el concilio de Trento, es la que volvió a plantearse más tarde en el marco del modernismo. Para el magisterio que se expresó en Trento, «todos los sacramentos han sido instituidos por nuestro Señor Jesucristo». Pero el concilio no había tomado partido sobre el modo de esta institución, inmediata o mediata y «en general». Los trabajos bíblicos realizados a comienzos del siglo XX habrían de replantear el problema. ¿No podía decirse que los sacramentos, excepto la eucaristía y en cierto modo el bautismo, habían sido instituidos por la Iglesia, evidentemente dentro de su fidelidad a la voluntad y a la intención de Cristo? El decreto del santo Oficio de 1907 denunció esta manera de ver las cosas y la condenó, presentándola de este modo:

> «Los sacramentos tuvieron su origen del hecho de que los apóstoles y sus sucesores, por persuadirles y moverles las circunstancias y acontecimientos, interpretaron cierta idea e intención de Cristo»[13].

Quedaba sin embargo por comprender cuál había sido el papel de la Iglesia y si no era preciso reconocer este papel, por secundario que haya sido, sin que por ello la institución de los sacramentos se separase de una referencia fundamental e instauradora a Cristo.

II. DECISIONES PASTORALES DE ALCANCE DOGMÁTICO

El magisterio no tiene la función de entrar en la regulación pastoral. Esto tiene que ver más bien con la prudencia de las comunidades y con el discernimiento de los ministros. Pero ciertas cuestiones prácticas tienen motivos o efectos que afectan al sentido, a los fundamentos a veces, y hasta a la «sustancia» de los sacramentos. El magisterio latino, desde el concilio de Trento, ha intervenido desde esta perspectiva, según el antiguo proverbio: *lex orandi, lex credendi*. La celebración compromete a la doctrina de fe.

1. EL MATRIMONIO, TEST DE LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL MUNDO

Desde Trento, el matrimonio, al que en la Edad Media le había costado trabajo encontrar íntegramente un estatuto sacramental, ha dado lugar a un gran número de intervenciones magisteriales. El problema se planteó primero en el contexto de las misiones y de las Iglesias jóvenes, teniendo en cuenta las dificultades que entrañaba a veces la conversión cristiana de uno de los esposos. Roma se dedicó entonces a recordar las condiciones de lo que la tradición canónica llama *privilegio paulino*, es decir, la posibilidad de anular una unión conyugal para permitir a la parte cristiana vivir en paz. En 1537, trató ya de ello un texto de Pablo III; luego, en 1571 y en 1585, otros dos papas, Pío V y Gregorio XIII se vieron llevados igualmente a tocar este punto. En 1759, intervino a su vez el Santo Oficio y volvió a explicarse en 1855[14]. Los textos que acabamos de recordar no precisan su

13. Decreto *Lamentabili*, 1907: *DzS* 3440; *FC* 678; *MI* 478.
14. Textos: 1537: *DzS* 1497; 1571: *DzS* 1983; 1585: *DzS* 1988; 1759: *DzS* 2580-2585; 1855: *DzS* 2817-2820.

trascendencia dogmática, sino que quieren ayudar a la regulación de unos casos concretos. Pero, al leerlos, se puede percibir al menos que la conversión cristiana y la alianza con Dios que ésta abre no siempre se asocian inmediatamente a una unión conyugal ya comprometida (y a veces ya rota). En algunos casos, la causa de la fe puede prevalecer sobre la causa del matrimonio.

No recogeremos aquí como particularmente significativas otras intervenciones magisteriales sobre los matrimonios clandestinos (declaración de Benedicto XV en 1741) o sobre los matrimonios mixtos (entre un cónyuge cristiano y otro no cristiano) (carta de Pío VI en 1782)[15],

Mucho más importante es el largo debate que sostuvo el magisterio católico con los Estados y gobiernos a propósito de la competencia de estos últimos en el matrimonio de los cristianos. Se trataba de saber si la Iglesia católica podía compartir con ellos su poder, hasta entonces total y único, sobre la unión conyugal de sus miembros. El conflicto entre Roma y los poderes civiles y políticos comenzó en el siglo XVIII y ocupó prácticamente todo el siglo XIX . En 1782, una carta de Pío VI reivindica para la Iglesia la competencia en el terreno de los impedimentos matrimoniales[16]. Este papa intervino en el mismo sentido en 1787 y 1788, haciendo referencia en este último texto al can. 12 del concilio de Trento sobre el matrimonio. De un peso no tan importante, la constitución de Pío VI *Auctorem fidei,* condenando el concilio de Pistoya y su tendencia a minimizar el poder de Roma respecto al de los obipos y el de los gobiernos civiles, mantiene que la Iglesia está en su derecho y cumple con su responsabilidad cuando regula, ella y sólo ella, las cuestiones relativas al matrimonio. En 1803, un breve de Pío VII va en el mismo sentido[17].

Fue sobre todo con Pío IX cuando se incrementó la tensión. El papa constataba el desarrollo del matrimonio civil, que le parecía ser la consecuencia de las legislaciones que daban a los Estados poder sobre la unión conyugal. Percibía el hecho de que el poder civil tendía a dar forma legal al divorcio. Prosiguió la política concordataria de Pío VII, haciendo que se incluyera en los acuerdos el reconocimiento de la competencia de la Iglesia en materia matrimonial. Multiplicó las cartas y alocuciones sobre este mismo tema. En 1864, el repertorio del *Syllabus* declaraba rechazable la proposición según la cual «las causas matrimoniales y los esponsales pertenecen, por su misma naturaleza, al fuero civil». Una instrucción de la Penitenciaría, en 1886, indicaba lo que había que hacer en concreto, levantando acta de una doble celebración, civil y religiosa[18].

A partir de 1878, León XIII dio un paso más, queriendo reconocer el papel del Estado en la significación social del matrimonio. «Invitaba a los Estados a una cooperación, en lugar de una confrontación». Lo mismo que Pío IX, redactó sin embargo cartas y alocuciones para afirmar el papel propio de la Iglesia[19]. So-

15. Textos: 1741: *DzS* 2515-2520; 1782: *DzS* 2590.
16. Cf. J.-B. SEQUEIRA, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel?, o. c.*, 320.
17. Textos: 1788: *DzS* 2598; can. 12 de Trento: *COD* II-2, p. 1535; *DzS* 1812; *FC* 935; *Auctorem fidei: DzS* 2659-2660; 1803: *DzS* 2705-2706.
18. *Syllabus: DzS* 2974: *MI* 412; 1886: *DzS* 3190.
19. Cf. J.B. SEQUEIRA, *o. c.*, 381 y 383-396.

bre todo la encíclica *Arcanum divinae sapientiae* de 1880 toma posición de manera precisa y argumentada:

«Cristo, habiendo renovado el matrimonio llevándolo a una perfección tan grande, ha entregado y confiado a la Iglesia toda su disciplina. Este poder sobre los matrimonios de los cristianos lo ha ejercido la Iglesia en todo tiempo y lugar, y lo ha hecho de manera que demuestra que este poder le pertenecía como algo propio y que no tenía su origen en una concesión de los hombres, sino que Dios se lo había concedido por voluntad de su fundador»[20].

El problema pastoral que aquí se plantea no es en primer lugar el de las personas que se casan, sino el de los pastores y responsables eclesiales. La cuestión se debe a la cultura del tiempo y a una forma de secularización de lo político, y por tanto de lo conyugal. La respuesta del magisterio consiste en defender la competencia eclesial y en mantener un poder para asegurar el valor religioso del matrimonio. Lo que se rechaza es el rompimiento de la realidad conyugal en dos elementos separados, uno que toca al Estado, a la sociedad civil, a la cultura, y otro a la Iglesia, a la fe, al sacramento. León XIII se muestra muy claro en este punto:

«Ni debe tampoco convencer a nadie la distinción tan decantada por los regalistas, en virtud de la cual separan del sacramento el contrato matrimonial, con la intención, a la verdad, de que, reservado a la Iglesia lo que tiene razón de sacramento, pase el contrato a la potestad y arbitrio de los gobernantes del Estado. Porque semejante distinción, o más exactamente violenta separación, no puede ser admitida, como quiera que es cosa averiguada que en el matrimonio cristiano el contrato no es disociable del sacramento y no puede, por ende, darse verdadero y legítimo contrato sin que sea, por el mero hecho, sacramento»[21].

Este documento manifiesta el vínculo entre una situación cultural y pastoral y una toma de posición romana. Esta toma de posición tiene formas variables, pero es constante a lo largo del tiempo. Se presenta como algo que compromete al dogma. La cuestión no es solamente práctica o disciplinar, sino que afecta a lo esencial, es decir, a la unidad del matrimonio en su realidad sacramental :

«El matrimonio es un sacramento en cuanto que el contrato pertenece a la sustancia del sacramento y entra en su definición. Y esto es un dogma católico [...]. Por tanto, es una herejía afirmar que, en la ley evangélica, el contrato matrimonial está habitual y esencialmente separado del sacramento, y que el sacramento no es más que un simple ornamento del contrato, un ornamento que es indiferente o exterior al valor y a la consistencia del contrato»[22].

«Es un dogma de fe que el matrimonio ha sido elevado por nuestro Señor Jesucristo a la dignidad de sacramento y es una doctrina de la Iglesia católica que el sacramento no es una cualidad accidental añadida al contrato [...]. Una ley civil que, suponiendo la separabilidad del sacramento y del contrato material para los católicos, va en contrra de la doctrina de la Iglesia, viola sus derechos inalienables»[23].

20. *DzS* 3144; *FC* 937.
21. *DzS* 3145; *FC* 938; *MI* 432.
22. Instrucción del Santo Oficio, 1817: cf. J.-B. SEQUEIRA, *o. c.*, 341-342.
23. Pío IX, *Carta al rey Víctor Manuel*, 1852: cf. J.-B. SEQUEIRA, *o. c.*, 359.

Estos dos textos muestran la transición de un problema cultural y pastoral a una afirmación de orden dogmático o al menos doctrinal. Finalmente, el magisterio latino, desde el concilio de Trento hasta finales del siglo XIX, ha percibido sobre todo la espiritualidad del matrimonio. No todo se expresa evidentemente en ello. Ya antes indicábamos la preocupación por presentar de la mejor forma posible el privilegio paulino. Por otra parte, el compromiso de la autoridad romana, en lo que concierne al matrimonio y su pastoral, ha tomado, a partir del siglo XIX, una forma nueva, la de las encíclicas papales. Estos documentos son a la vez dogmáticos y espirituales y tienen una finalidad pastoral manifiesta[24].

Hay que añadir que, en los siglos recientes, Roma se mostró igualmente muy preocupada por lo que llamamos la regulación de nacimientos y que entonces se llamaba el «onanismo conyugal»[25]. En estas cuestiones éticas, es evidente para el magisterio su vinculación con la doctrina, ya que se trata de la ley natural de la que se siente guardián; pero esta referencia no suele habitualmente explicitarse. Las condiciones de la celebración del matrimonio entre cristianos no son, por tanto, las únicas que pertenecen a la competencia del magisterio; hay que considerar además que la moralidad de la vida conyugal está igualmente confiada a su vigilancia.

2. Implicaciones doctrinales de la práctica sacramental

Los otros sacramentos pueden resultar también problemáticos en lo que se refiere a su celebración. A lo largo de los últimos siglos el magisterio latino tuvo que intervenir también en este terreno. Lo hizo en primer lugar para apelar a lo que hoy se llama una *pastoral sacramental.* El acento se pone habitualmente en la catequesis preparatoria que implica la celebración de un sacramento. Así ocurre con las respuestas del santo Oficio de 1703, de 1860 o también de 1898[26]. Estos textos se refieren a situaciones que se llaman «de misión». Se prolongan en el código de 1917 (can. 1086). El fundamento dogmático de estas advertencias (de las que se percibirá en el siglo XX que valen también para los países «de cristiandad) es evidente: los sacramentos son sacramentos de la fe e implican por consiguiente la adhesión a la Palabra de Dios.

En esta perspectiva de una pastoral sacramental y en el terreno de las misiones, se planteó la cuestión del *ritual* y de lo que hoy llamaríamos su inculturación, es decir, su asunción por las culturas locales. En el siglo XVII se hablaba de «acomodación», a propósito de la obra realizada por el jesuita italiano Mateo Ricci en China a finales del siglo XVI. Ricci había aceptado el culto a los antepasados y algunas devociones familiares tradicionales en los nuevos cristianos chinos. Pero esta apertura suscitó la repulsa de otros misioneros que se mostraban

24. Hay tres textos de este tipo: *Arcanum divinae sapientiae* de León XIII, en 1880: *DzS* 3142-3146; *FC* 936-939; *Casti Connubii* de Pío XI, en 1930: *DzS* 33700-3713; *FC* 940-947; *Sacra virginitas* de Pío XII, en 1954: *DzS* 3911-3912.

25. Numerosas respuestas de la sagrada Penitenciaría en el siglo XIX: *DzS* 2715, 2758s, 2791s, 2795, 3185; todavía en 1916: *DzS* 3634 y 3638; en 1922, decretos del Santo Oficio sobre el «*amplexus reservatus*»: *DzS* 3660; en 1952: *DzS* 3907.

26. Textos: 1703: *DzS* 2381-2382; 1860: *DzS* 2835-2839; 1898: *DzS* 333.

más rigoristas. Durante un siglo (1650-1750), el papado osciló entre las dos tendencias. Finalmente se impuso la intransigencia[27]. Hubo que esperar a Pío XI y a su encíclica *Rerum Ecclesiae* de 1926 para que Roma se preocupase de nuevo por las culturas locales. Pero, en lo que se refiere al ritual de los sacramentos y a su adaptación, fue el Vaticano II el que asentó el principio de posibles variaciones en el catolicismo latino, ya que los ritos particulares que todavía quedaban en Europa (Milán, Lión) se limitaban prácticamente a la eucaristía y sólo encerraban variantes de menor importancia.

La cuestión planteada por la discusión de los ritos tuvo una analogía en Europa en el siglo XVIII. Alemania conoció por esta época un movimiento litúrgico, ligado a la sensibilidad de la Ilustración y que defendía la lengua nacional en el culto, el abandono de la comunión eucarística administrada fuera de la misa y el rechazo de las celebraciones monopolizadas sólo por el sacerdote. Aunque reticente, el papado no intervino inmediatamente contra estas innovaciones. Pero en 1794 condenó esta corriente de renovación litúrgica bajo su forma italiana y jansenizante, tal como se había expresado en el sínodo de Pistoya: se desecharon algunas tesis sobre los sacramentos[28], unas por extrañas y otras porque parecían no respetar la autoridad de Roma en materia litúrgica.

De esta manera, este período estuvo marcado por algunas tomas de posición a propósito de la práctica sacramental en situaciones difíciles o litigiosas. Ordinariamente, el magisterio recordaba las normas establecidas, por ejemplo a propósito de la materia del bautismo o del secreto de la confesión[29]. E otros momentos, la cuestión de los sacramentos se inscribe en un debate espiritual y teológico de conjunto, concretamente el abierto por el jansenismo. Entre el concilio de Trento y el Vaticano II se advierte por lo menos la aparición de algunos problemas prácticos que conducen a una intervención del magisterio. Son los siguientes:

El bautismo

La práctica del bautismo de los recién nacidos, reafirmada en el concilio de Trento, no dio lugar a un debate real. Lo que planteó un problema fue el bautizo de los niños nacidos de padres no cristianos o también la eventualidad de bautizar a los niños sin el consentimiento de sus padres[30], concretamente en peligro de muerte. En efecto, suponiendo que se curase el niño bautizado en estas condiciones, Benedicto XIV pone los derechos de la Iglesia por encima de los de sus padres. Pío IX, con ocasión del «affaire Mortara» (un niño judío bautizado en secreto cuando estaba enfermo y que luego se les quitó a sus padres cuando se curó), adoptó la misma actitud. Durante el pontificado de Pío XII, se evitó justamente una reacción del mismo tipo, a propósito del «affaire Finaly», ya que la posición de Benedicto XIV parecía cada vez menos aceptable.

27. Constitución *Ex illo die* de Clemente XI en 1715; bula *Ex quo singulari* de Benedicto XIV en 1742.

28. Constitución *Auctorem fidei* de Pío VI: *DzS* 2627-2660.

29. Sobre el bautismo, respuesta del Santo Oficio (1901): *DzS* 3356; sobre el secreto de la confesión, decreto de Clemente VII (1593): *DzS* 1989, y decreto del Santo Oficio (1682): *DzS* 2195.

30. Respuesta del Santo Oficio (1894): *DzS* 3296; *Código* de 1917, can. 750; decreto del Santo Oficio (1639): *DzS* 1998; Instr. de Benedicto XIV (1747): *DzS* 2552-2558 y 2562.

En estos últimos siglos, la pastoral del bautismo planteó otra cuestión, que era realmente clásica; su persistencia es el mejor signo de que las respuestas que se daban no eran satisfactorias. Se trata de la suerte de los niños, hijos de padres cristianos, que morían antes de ser bautizados y de las muchedumbres no cristianas. La postura heredada de la antigüedad y de la Edad Media era clara: «Fuera de la Iglesia no hay salvación»[31]. Esta afirmación sigue recordándose todavía por el Santo Oficio en 1949. No obstante, la teología oficial católica ha ido evolucionando lentamente en este punto, ya desde antes del Vaticano II. A diferencia del pesimismo de tipo jansenista, Roma se niega a hablar de una condenación de los no bautizados; la doctrina corriente de los limbos parece ser en este caso la más pertinente[32]. Del mismo modo, frente a las intransigencias contemporáneas, el Santo Oficio prohibió en 1949 que se afirmara a priori y sistemáticamente la exclusión de la salvación de los no bautizados[33]. Positivamente, el magisterio romano avanzó dos precisiones. La primera, que fuera de la Iglesia «nadie puede estar seguro de su salvación eterna», lo cual es evidentemente algo muy distinto. La segunda, que «por un cierto deseo y anhelo inconsciente (los no bautizados) están ordenados al Cuerpo místico del Redentor»[34]. El Vaticano II (*LG* 16) se inscribiría en esta misma perspectiva, que realmente es bastante reciente en su expresión oficial.

La penitencia

Hay otro sacramento que ha ocupado a lo largo de los últimos siglos un gran lugar en la atención del magisterio: la penitencia. La razón principal de ello ha sido la oposición permanente entre el rigorismo moral más o menos jansenizante y una actitud más dúctil, que sus adversarios tachan de laxista. Así, en el siglo XVII Roma se va enfrentando simétricamente con el rigorismo excesivo y con el «laxismo». Finalmente se adoptó una vía media, pero solamente en 1831, en referencia a san Alfonso María de Ligorio[35]. Entretanto, se había desarrollado en la pastoral penitencial católica una posición relacionada con la anterior. Al presentarse a la confesión, ¿los penitentes podían tener solamente una contrición imperfecta de sus faltas, es decir, una actitud inspirada más por el temor al castigo de Dios que por el amor evangélico al Señor? En este punto, el magisterio calmó las aguas y pidió a los seguidores de una actitud exigente (los *contricionistas*) y a los que tenían una posición más comprensiva (aceptando la contrición imperfecta, llamada *atrición*, de donde su nombre de *atricionistas*) que respetasen mutuamente el punto de vista de sus contrincantes[36].

Por otra parte, y en un nivel más humilde, hubo dos cuestiones prácticas relativas a la celebración de la confesión que dieron lugar a intervenciones del magisterio. Varios decretos del Santo Oficio, en 1602 y 1603, mantienen que la presencia del confesor debe ser física y que no basta tratar con él mediante un correo o

31. Sobre el sentido y la historia de este axioma: cf. *infra*.
32. Cf. *DzS* 1949, 2429, 2626, 3866.
33. Sobre este punto, cf. *infra*, 307.
34. Encíclica *Mystici corporis* de Pío XII (1943): *DzS* 3821; *FC* 499/1; *MPC* I,197-227.
35. *DzS* 2309-2319 y 2031, 2033-2044, 2060, 2725-2727.
36. Decreto del Santo Oficio (1667): *DzS* 2070.

un mensajero. Más recientemente, la Sagrada Penitenciaría, en una instrucción de 1944, intentaba reservar la absolución colectiva a ciertos casos totalmente excepcionales (soldados que marchan al combate, etc.)[37]. Esta cuestión quedó solucionada después del Vaticano II.

Finalmente, el magisterio reciente ha subrayado la relación entre la penitencia y la comunión eucarística. Durante el pontificado de Pío X, la Congregación para los sacramentos, en el decreto *Quam singulari* de 1910 señalaba que la comunión precoz tenía que ir a la par con la confesión precoz. A continuación, Pío XII insistió en el valor de la confesión frecuente para los fieles que no tengan que acusarse de pecados graves, pero que comulgan con frecuencia (*Mystici Corporis*, 1943; *Mediator Dei*, 1947)[38]. Este punto será puesto también de relieve en el Vaticano II (*PO* 18) y después del concilio[39].

La eucaristía

Para la eucaristía, todo ocurrió como si la amplia reflexión del Concilio hubiera servido por largo tiempo de referencia suficiente y como si la pastoral eucarística de la Contrarreforma no hubiera planteado dificultades especiales. Más recientemente, Pío X, en 1905, promueve la comunión frecuente contra la tendencia jansenizante[40]; más tarde, en 1910, como acabamos de decir, un Decreto de la Congregación para los sacramentos invita a presentar a los niños a la confesión y a la comunión desde los siete años. Por otra parte, lo mismo que para el matrimonio, el magisterio contemporáneo recurrió a propósito de la eucaristía a la publicación de encíclicas, que no son tanto textos de polémica como exposiciones doctrinales y espirituales para orientar la práctica sacramental[41]. Finalmente, a partir de los años 50, se debatió en el catolicismo latino el uso de la concelebración eucarística. Había caído en desuso esta práctica antigua, aunque sin desaparecer por completo (en las misas de ordenación, por ejemplo). El Vaticano II la restablecerá (*SC* 57). Pero ya antes Pío XII había tratado de ella en dos ocasiones: para rechazar una concelebración comprendida como acto común de los ministros y de los fieles (*Mediator Dei*, 1947) y para precisar que los concelebrantes tenían que decir todos y cada uno las palabras de la consagración (Discurso de Asís en 1956). A los ojos del papa, la concelebracíón tiene por tanto connotaciones dogmáticas muy claras: «Estas verdades son de fe cierta», dice el papa Pío XII a propósito de la distinción entre el ministerio ordenado y el pueblo reunido para celebrar la eucaristía[42].

37. Textos: 1603: *DzS* 1994-1995; 1944: *DzS* 3832-3837.

38. Textos: 191): *DzS* 3530, 3531 y sobre todo 3535; 1943: *DzS* 3818; 1947: *DC* 45 (1948) 243.

39. *Ordo paenitentiae* de 1973, praen., sect. II, nº 7; Código de derecho canónico de 1983, can. 914; Exhortación apostólica de Juan Pablo II, *Reconciliatio y paenitentia* (1984), n. 32.

40. *DzS* 3375.

41. *Mirae caritatis* de León XIII (1902): *DzS* 3360-3364; *Mediator Dei* de Pío XII (1947): *DzS* 3840-3841; *FC* 793-794.

42. *Mediator Dei* : *DzS* 3850; *FC* 913-914; discurso al congreso de Asís (1956); decreto del Santo Oficio (1957): *DzS* 3928.

El orden

El magisterio moderno ha hablado poco del sacramento del orden; el concilio de Trento seguía siendo la referencia normal. Los problemas que hoy se plantean sobre la identidad del sacerdote eran desconocidos antes del siglo XX. Simplemente, los papas recientes trataron del ministerio ordenado como cuando hablaban del matrimonio o de la eucaristía, es decir, bajo la forma de encíclicas en donde se articulaban la doctrina y la espiritualidad[43]. En este marco, el magisterio tuvo que intervenir sobre lo que constituía el rito principal de la ordenación. Se decidió en favor de la imposición de manos[44].

3. El sentido de estas intervenciones

Casi todos los sacramentos han sido, alguna que otra vez, objeto de posiciones magisteriales. Sin embargo, la extremaunción no ha llamado la atención, a no ser en un texto dirigido a los griegos reunidos en Roma en 1742 y en el decreto *Quam singulari* de 1910: los niños que pueden confesarse y comulgar desde que tienen la edad de la razón pueden recibir también desde esa edad la unción de los enfermos[45]. Por otra parte, las intervenciones magisteriales que acabamos de indicar son diversas en su objeto, en su contexto, en su importancia eclesial y en su autoridad. Son las circunstancias las que imperan en cada caso. El concilio de Trento asegura la trama de fondo y sobre ese fondo es donde se colocan las ideas más circunstanciales del magisterio papal.

¿Por qué estas intervenciones? Hay que tener en cuenta cada caso. En general, el magisterio cree que es su obligación reaccionar a propósito de ciertas prácticas y no solamente a propósito de ciertas creencias y de la confesión de fe. Es éste un rasgo notable del magisterio reciente. Los puntos doctrinales importantes no son el único objeto de su vigilancia; también lo son las maneras de obrar, tanto en el terreno moral como en el terreno litúrgico y sacramental. Es que hay cuestiones doctrinales de fondo ligadas a las que plantean las prácticas.

Se constata igualmente cierta evolución en los modos de intervención del magisterio. Sigue habiendo declaraciones puntuales. Pero al mismo tiempo se despliegan ciertas presentaciones más globales, del tipo *encíclica*. El magisterio reciente no es sólo doctrinal, disciplinar y pastoral. Se hace también teológico, en la línea del concilio de Trento, pero bajo la autoridad papal solamente, en el ejercicio ordinario de su responsabilidad.

El magisterio católico de los últimos siglos ha conocido otra evolución que tiene que ver con el contenido de las tomas de posición. Es lo que ocurrió a propósito de la acomodación de los ritos en China o a propósito del estatuto de los no bautizados, y también sin duda en lo referente a las competencias respectivas del Estado y de la Iglesia en materia matrimonial. Estas intervenciones procuran

43. Cf. Pío XI (1935), *Ad catholici sacerdotii: DzS* 3755-3758; Pío XII (1947), *Sacramentum ordinis: DzS* 3857-3861: *FC* 915-917.

44. Pío XII, *Sacramentum ordinis* (1947): *DzS* 3859; *FC* 916.

45. Textos: 1742: *DzS* 2524; 1910: *DzS* 3536.

no romper la continuidad tradicional. Su motivo se encuentra manifiestamente en la culturas y sus trasformaciones. Se habrá observado el lugar que ocupan las respuestas dadas por las Congregaciones romanas a los obispos misioneros: el encuentro del evangelio con tradiciones culturales a veces inesperadas obliga a preguntarse cómo ser fiel al Evangelio respetando lo que son los evangelizados. Pero el problema cultural se plantea igualmente en Europa: la importancia cada vez mayor de las naciones replantea la problemática romana del matrimonio; la lenta toma de conciencia de la libertad religiosa hace difícil el bautismo de los niños, incluso enfermos, sin el consentimiento de sus padres; la percepción más intensa de la vida eclesial comunitaria plantea la cuestión de la concelebración.

Si el concilio de Trento constituye el punto de referencia fundamental para la teología sacramental, la época postridentina implica ciertas modificaciones en las mentalidades, las preocupaciones y la interpretación de las fuentes de la fe. Esta profundización, finalmente discreta, tenía que hacer posible el Vaticano II, un concilio que dependería menos de la evolución magisterial que de la vitalidad del catolicismo después de la segunda guerra mundial y de la calidad del trabajo teológico que se venía realizando desde comienzos del siglo XX.

Desde el punto de vista pastoral, el período postridentino conoció múltiples evoluciones que marcaron a la experiencia eclesial en su conjunto y que hicieron urgente la renovación del Vaticano II. Citemos simplemente algunos hechos notables. Las misiones parroquiales en Europa mantuvieron cierto sentido de la iniciación bautismal, pero la prioridad se le dio a la confesión, tal como exigía por otro lado la moralización de la predicación y de la catequesis. Por otra parte, en el siglo XIX se comulgaba poco y se valoraba la comunión espiritual, «como si tuviera el mismo valor y los mismos efectos»[46]. A fuerza de insistir en la presencia real de Cristo en la eucaristía, se perdía a veces de vista todo lo que representaba la unión con Cristo y todo lo que significaba el valor eclesial de la misa. Finalmente, se advierte que en el siglo XIX la confirmación, valorada en principio como el sacramento que hacía de los bautizados soldados de Cristo, se celebraba más o menos y se orientaba a veces demasiado hacia el «obrar» en detrimento del «ser» cristiano.

III. LOS SACRAMENTOS EN LOS DEBATES DOCTRINALES Y ESPIRITUALES

Entre los dos últimos concilios, el de Trento y el Vaticano II, el magisterio católico interviene además en algunos debates que se desarrollaron en la Iglesia latina, es decir, prácticamente en el catolicismo europeo. Estos debates no eran puramente teóricos. Su carácter doctrinal iba a la par con algunas implicaciones eclesiológicas. Bastará, para convencerse de ello, con recordar algunos: la ascensión de los nacionalismos y, por eso mismo, del galicanismo (con sus diversos equivalentes en Europa), que suscitaba por contraposición una reafirmación del magisterio y del poder pontificio; la cuestión de las misiones en Asia, en África,

46. J.-Cl. DHÔTEL, *o. c.*, 332.

en América latina y luego la ampliación del punto de vista en virtud de la urgencia de la evangelización en los países de cristianismo antiguo (Pío XI); la interpretación de la relación entre la gracia divina y la libertad humana; los problemas planteados por la cultura de la Ilustración y la ciencia moderna (crítica de la religión, reexamen histórico de la historia del cristianismo, etc.).

Estos debates no siempre tuvieron incidencias en el terreno sacramental. Pero los sacramentos fueron con frecuencia tests prácticos que permitían percibir las consecuencias concretas de ciertas posiciones que se presentaban de antemano de forma doctrinal y espiritual. Recordemos aquí, debido a su impacto sacramental, tres debates modernos de largo alcance y en los que Roma se implicó de varias maneras: el jansenismo[47], las discusiones sobre el quietismo y finalmente la llamada cuestión «modernista».

1. Los sacramentos y el jansenismo

Se dice a veces que Bayo abrió el camino a Jansenio. De hecho, las doctrinas de uno y de otro son bastante diferentes, aunque las dos apelan al agustinismo y se refieren prioritariamente a la relación entre la gracia y la libertad. El jansenismo, por su parte, fue un fenómeno duradero, ya que ejerció su influencia hasta comienzos del siglo XX y se presentó como una realidad de múltiples aspectos, unas veces doctrinal, otras moral, otras sacramental, otras político y cultural.

El agustinismo de Jansenio[48] tiene como característica manifiesta su oposición a la espiritualidad «modernizante» de los jesuitas. Mientras que los jesuitas querían dejar sitio en la Iglesia a la novedad cultural del Renacimiento, del saber y de la educación, el obispo Jansenio sostenía que el hombre está viciado por el pecado y que la gracia divina tiene una eficacia total, que llegaba hasta la predestinación de las personas. Esta doctrina se refería por tanto al sentido de la gracia y a la libertad humana. Era pesimista hasta el extremo y no hacía mucho caso de la libertad. A esta primera línea, doctrinal y espiritual, se añadió muy pronto, sobre todo en Francia, una perspectiva pastoral y sacramental. Saint-Cyran, director de conciencia de la abadesa de Port-Royal, Angélica Arnauld, y sobre todo el hermano de la abadesa, Antonio Arnauld, llevaron a cabo este desplazamiento. Los textos de Jansenio no hablaban de los sacramentos. Antonio Arnauld fue el que planteó primero la cuestión de la gracia en este terreno. En su libro *De la fréquente communion* (1643), atacó a la pastoral de los jesuitas acusándola de laxista en lo referente a la admisión a la eucaristía. Se oponía a la comunión semanal y exigía condiciones morales y espirituales rigurosas para acercarse a este sacramento. Esta posición tuvo audiencia en Europa al menos hasta finales del siglo XIX. El cura de Ars tuvo que sufrir sus huellas en la primera parte de su ministerio.

El magisterio romano no intervino al principio directamente a propósito de la eucaristía; fue Pío X, en 1905 y sobre todo en 1910, el que habría de volver sobre

47. Señalemos también que entre las 79 proposiciones de Bayo condenadas por Pío V, hay 10 relativas a los sacramentos: *DzS* 1901-1980. Sobre las tesis de Bayo, cf. tomo II.

48. Sobre Jansenio y su doctrina, cf. tomo II.

este tema[49]. El debate se centró en primer lugar sobre la penitencia. Un decreto del Santo Oficio de 1690, que recapitula en su conjunto las posiciones jansenistas, deja sitio por primera vez a la cuestión sacramental a propósito del valor de una contrición imperfecta en los penitentes y a propósito de poner la absolución antes del cumplimiento de la satisfacción penitencial. Subraya igualmente que el jansenismo está equivocado al vincular hasta el extremo la confesión y la comunión o al exigir para comulgar una pureza de corazón demasiado radical. Por otra parte, a propósito del bautismo se destaca otra idea: no hay que minimizar el papel del ministro[50]. Es que el jansenismo daba la impresión de insistir tanto en el papel de la gracia que el acto propio del ministro podía resultar secundario.

Esta última tendencia se manifiesta a comienzos del siglo XVIII, una vez más en el terreno penitencial. Frente a las censuras romanas, algunos jansenistas intentaban mantener un «silencio respetuoso» en confesión, criticando interiormente la interpretación de Jansenio que hacía el magisterio, lo cual equivalía a afirmar la autonomía relativa del fiel respecto a la autoridad doctrinal y respecto al ministro del sacramento. En 1705, Clemente XI condenó esta actitud. Luego, tras la publicación por el oratoriano Quesnel de unos comentarios bíblicos considerados como jansenizantes, intervino el mismo Clemente XI en 1713, por la bula *Unigenitus*, que se hizo famosa. Pasaba revista a 101 afirmaciones de Quesnel, que consideraba incompatibles con la fe católica. A propósito de los sacramentos, se puede recordar el sentido que daba Quesnel a la gracia bautismal como si hiciera morir al pecado, «de suerte que el espíritu, el corazón, los sentidos no tengan ya más vida para el pecado» (prop. 43), de manera que un cristiano que no cumple la ley evangélica o que vive en el temor está aún bajo la ley, como el judío (prop. 63). Por otro lado, Quesnel mantenía rigurosamente que «fuera de la Iglesia no se concede gracia alguna» (prop. 29). Era algo que el magisterio no podía aceptar[51]. La bula *Unigenitus* causó un gran revuelo en la Iglesia de Francia, por motivos a la vez religiosos y políticos. Benedicto XIV mandó incluso en 1756 que se negaran los últimos sacramentos a los fieles que rechazaban notoriamente la bula. Era permanecer en la perspectiva adoptada por Clemente XI contra el «silencio respetuoso».

Pero el jansenismo no tuvo en el terreno sacramental esta sola tendencia, globalmente minimizante. Tuvo también una actitud muy distinta en el sentido de una renovación pastoral de las celebraciones y de la predicación. En Francia, pero también en Alemania, en Austria y en Italia, esta corriente intentó hacer que los fieles participasen en la liturgia dominical (lengua nacional, anáfora pronunciada en voz alta, comunión bajo las dos especies) y que la liturgia recobrase su prioridad respecto a las devociones. Con ello sacudía muchas normas y costumbres. ¿Se debía esta actitud al jansenismo propiamente hablando? ¿O es que algunos jansenistas se encontraron de acuerdo con una renovación litúrgica influida por la filosofía de la Ilustración? Lo cierto es que el sínodo de Pistoya fue conde-

49. Decreto de 1905 sobre la comunión diaria y de 1910 sobre la confesión y la comunión de los niños con uso de razón: *DzS* 3375-3383 y 3530-3533.

50. *DzS* 2315-2318, 2322-2323, 2327-2328.

51. Textos: 1705: *DzS* 2390; 1713: *DzS* 2400-2502, en particular 2443, 2463, 2429: *MI* 326, 327, 325.

nado por Pío VI en 1794, al mismo tiempo por jansenista y por introducir algunas innovaciones en la celebración de los sacramentos[52].

Finalmente, los tres siglos de jansenismo que conoció la Europa occidental, en diversos grados, nos llevan a descubrir algunos rasgos interesantes en el magisterio católico. En primer lugar, parece ser que la autoridad doctrinal latina piensa que tiene la obligación de velar por la interpretación que se hace de Agustín: la bula *Unigenitus* atestigua fuertemente esta responsabilidad, que se puede considerar como típicamente postridentina. Además, el magisterio romano examina las tendencias cristianas que le parecen discutibles, vinculando de manera bastante estrecha lo que toca a la doctrina de la salvación (la gracia) con lo que tiene que ver con la sacramentalidad: los sacramentos expresan el sentido de la profesión de fe e incluso le dan forma, en cuanto de ellos depende.También esto es muy postridentino, ya que el concilio de Trento tocó la cuestión de la justificación antes de tratar de los sacramentos y de manifestar su alcance ritual.

Por otra parte, a lo largo del debate suscitado por el jansenismo, no siempre intervino el jansenismo por propia iniciativa. A veces se sintió invitado por las autoridades locales (universidades, episcopado) o por ciertos grupos de presión (religiosos o políticos) a tomar posición en la materia. Esto se comprende en el contexto de la época, pero llevó a una multiplicación de las tomas de posición romanas. Finalmente, algunos jansenistas criticaron las interpretaciones magisteriales, no ya por su fondo, con el que declaraban que estaban de acuerdo, sino por su pertinencia. Lo que se censuraba, decían, no correspondía a lo que habían escrito Jansenio o Quesnel. Las ideas que se les atribuían no eran precisamente lo que ellos querían decir. Esta reacción se había dado ya en el siglo XVI a propósito de las condenaciones hechas contra el protestantismo. Éste se había quejado con frecuencia de que no era bien interpretado por el magisterio católico. Ahora, dentro del catolicismo, surgía de nuevo una dificultad análoga. Es un hecho que sigue siendo actual. El magisterio, piensan algunos, no es discutible en lo que dice, pero sí en lo que hace decir a los grupos que condena, bien sea porque globaliza de forma demasiado esquemática ciertas posiciones matizadas y a menudo diversas, o bien porque enumera de manera demasiado analítica sus ideas sin hacer que aparezca su coherencia y su finalidad.

2. Los sacramentos y la mística

Al mismo tiempo que el jansenismo, pero de forma más breve, surgió después del concilio de Trento, en algunos sectores del catolicismo europeo, un segundo debate a la vez doctrinal y espiritual. Esta polémica, de menor envergadura, va asociada a los nombres de Molinos, de Fénelon, de madame Guyon o también de Malaval. Estuvo circunscrita a los límites del siglo XVIII y se la designa con el nombre de discusión *quietista*. El problema que se planteaba era tan viejo como el cristianismo: se trata de saber qué lugar concede y puede conceder la fe cristia-

52. Bautismo: *DzS* 2627; eucaristía: *DzS* 2628-2633; penitencia: *DzS* 2634-2650; orden: *DzS* 2651-2657; matrimonio: *DzS* 2658-2660.

na a la mística, que tiene tendencia a relativizar las prácticas y las mediaciones eclesiales.

Molinos, a quien puede considerarse como la figura iniciadora de la corriente quietista, creía que el ideal del creyente era la pasividad ante Dios. Ante el misterio divino tenía que borrarse toda aspiración, todo interés por la propia salvación. Lo mismo que en Bayo o en el jansenismo, esta aposición teológica no está prioritariamente orientada hacia la realidad de los sacramentos. Pero, una vez más, encuentra en los sacramentos una especie de consecuencia concreta: las «almas interiores» toman ciertas distancias frente al régimen sacramental. Entre las posiciones molinosistas censuradas por un decreto del Santo Oficio de 1687, hay cuatro relacionadas con los sacramentos[53]. El magisterio reprueba que «ni antes ni después de la comunión se requiera otra preparación o acción de gracias» más que la de permanecer habitualmente en la «resignación pasiva». La confesión plantea especiales dificultades, ya que, según la proposición imputada a Molinos, «el camino interior está separado de la confesión» y, por otra parte, «a las almas aprovechadas [...] Dios les hace alguna vez imposible la confesión y la suple él mismo con tanta gracia perseverante como recibirían en este sacramento».

Sea cual fuere la exactitud de esta interpretación de Molinos, se puede pensar al menos que la mística (en sentido amplio) se presenta en esta serie de proposiciones como reticente frente a la institución eclesial y frente a los sacramentos. En este sentido, la espiritualidad en su forma mística tomaba distancias ante el programa pastoral de la Contrarreforma, en donde los ritos y la institución ocupaban un espacio muy ancho.

Esta misma dificultad reapareció en el contexto francés, con madame Guyon y Fénelon, aunque con matices propios. Madame Guyon indica en su autobiografía que a veces, ante su confesor, «no sabía qué decir, no encontraba ya nada». Fénelon, en su *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* (1697), declaraba que «no hay obligación de hacer siempre las confesiones igualmente frecuentes», pero se negaba a decir que «la confesión es un remedio apto tan sólo para las almas imperfectas». La doctrina del puro amor, tal como la formulaban él mismo y madame Guyon, fue también vista con sospechas. Se la consideraba quietista. En el breve *Cum alias* (1699) de Inocencio XI, que censuraba 23 proposiciones sacadas de la explicación de las «máximas de los santos», se le reprochaba a Fénelon esta afirmación: «Al confesarse, las almas trasformadas deben detestar sus pecados y condenarse a sí mismas y desear la remisión de sus pecados, no como su propia purificación y liberación, sino como cosa que Dios quiere, y quiere que nosotros queramos por motivos de su gloria»[54].

Aunque intervinieran en ello algunos motivos de tipo político, las reprobaciones de Molinos y de Fénelon por el magisterio plantean una cuestión importante, que no lograron solucionar las censuras del siglo XVII. La corriente mística, que se refugió en algunos conventos en el siglo XVIII, parece haberse desplegado de nuevo en nuestros días, después del Vaticano II. Una vez más se pregunta si la espiritualidad tiene verdaderamente necesidad de la expresión sacramental. Si no siempre se trata de mística, se plantea la cuestión de una interpretación de la fe

53. *DzS* 2232 y 2234, 2259 y 2260: *MI* 311 y 314.
54. *DzS* 2370: *MI* 321.

cristiana que valora la experiencia personal y siente dificultades ante la positividad institucional de la Iglesia.

3. Los sacramentos y el modernismo

He aquí un tercer debate moderno en el que participó el magisterio católico. Está ligado a la introducción del pensamiento crítico y científico en la reflexión sobre el cristianismo. Análisis exegético, investigación histórica (concretamente sobre la historia de los orígenes cristianos), integración de las nuevas aproximaciones filosóficas, esfuerzo por reexpresar la fe cristiana teniendo en cuenta la cultura «moderna»: todo este movimiento se fue desplegando progresivamente desde el siglo XVII y se aceleró en el siglo XIX. Una vez más, la cuestión de los sacramentos no estuvo en el centro de esas perspectivas, pero no cabe duda de que se integró en este movimiento renovador. Así, en el siglo XVII, el oratoriano Jean Morin publicó un *Commentaire historique au sujet de la discipline dans l'administration du sacrement de la pénitence* (1651). El siglo siguiente, dom Martène estudió *Les rites antiques de l'Église* (1700), Eusèbe Renaudot defendió *La perpetuité de la foi de l'Église touchant l'eucharistie, les sacrements* (1711-1713) y dom Chardon presentó al público una *Histoire des sacrements* (1745). En el siglo XIX la teología sacramental histórica está representada por dom Guéranger (*Institutions liturgiques*, 1840-1851), J. H. Newman (*An essay on the development of the christian doctrine*, 1845) y L. Duchesne (*Les origines du culte chrétien*, 1889).

Este trabajo histórico considerable podía sorprender a la teología clásica, sobre todo si se tiene en cuenta que se desarrollaba a veces fuera de los centros universitarios cristianos. Podía inquietar a la autoridad. Pero ésta no intervino más que cuando la historia fue vista como la aliada objetiva de una filosofía de la experiencia y de una eclesiología según la cual la autoridad eclesial no podía desconocer los datos históricos, aun cuando éstos relativizasen ciertos datos que se creían adquiridos. Ésta era la identidad del «modernismo» a los ojos de Roma[55]. La entrada en escena de las ciencias exegéticas e históricas tenía que dar a la teología sacramental un lugar que no había tenido hasta entonces y suscitar una nueva toma de posición magisterial.

El magisterio romano intervino contra el fenómeno modernista en 1907 con dos textos, el decreto *Lamentabili* del Santo Oficio y luego la encíclica *Pascendi* de Pío X. Siguiendo el método clásico empleado contra el jansenismo y el quietismo, el decreto enumera los errores modernistas en diversos terrenos, entre ellos la teología sacramental. La encíclica adopta el género más elaborado que el papado moderno llevaba utilizando desde hacía más de cien años. La doble intervención de 1907 alcanzó un eco considerable. Con razón o sin ella, el decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi* se vieron, prácticamente hasta el Vaticano II, como una condenación global de la modernidad por parte de la autoridad eclesial.

55. El sentido de la crisis modernista se estudiará en el tomo IV de esta obra.

Si nos limitamos a la cuestión de los sacramentos, son dos los temas que denuncia el magisterio: por un lado las nuevas interpretaciones de la tradición por obra del trabajo histórico; por otro, una concepción de conjunto de los sacramentos vinculada a una filosofía de la experiencia y del símbolo.

En la primera perspectiva, la posición modernista abre de nuevo la cuestión de la institución de los sacramentos. El concilio de Trento se había pronunciado afirmando que los sacramentos de la Ley nueva fueron todos ellos «instituidos por nuestro Señor Jesucristo». Pues bien, los modernistas se inclinan por una institución solamente «mediata» por Cristo, siendo la Iglesia la que explicitó en el plano institucional la intención de su Señor. He aquí dos textos significativos:

> «Los sacramentos tuvieron su origen del hecho de que los apóstoles y sus sucesores, por persuadirles y moverles las circunstancias y los acontecimientos, interpretaron cierta idea e intención de Cristo»[56].
>
> «Los dogmas, los sacramentos y la jerarquía, tanto en su noción como en su realidad, no son sino interpretaciones y desenvolvimientos de la inteligencia cristiana que por externos acrecentamientos aumentaron y perfeccionaron el exiguo germen oculto en el Evangelio»[57].

Esta concepción intentaba apoyarse en elementos exegéticos e históricos. El decreto *Lamentabili* advierte que, para el modernismo, lo que dice Pablo a propósito de la eucaristía en 1 Cor 11,23-25 no debe comprenderse en su totalidad como histórico; o también, que las palabras de Jn 20,22-23 («A quienes perdonéis los pecados, Dios se los perdonará») no se refieren expresamente al sacramento de la penitencia; del mismo modo, Sant 5,14, sobre la unción de los enfermos, no fundamenta como tal el sacramento de esta unción. Por otra parte, la historia del cristianismo permite, dentro de la óptica modernista, percibir el papel institucional de la Iglesia en el caso de la penitencia, la confirmación, el ministerio sacerdotal y el matrimonio[58]. Finalmente, la encíclica *Pascendi* comprende de este modo la teología modernista de la institución de los sacramentos:

> «Que la Iglesia –dicen– y los sacramentos hayan sido instituidos por Cristo mismo, es cosa que no ha de creerse de modo alguno [...]. Sin embargo, hay que mantener que la Iglesia y los sacramentos fueron *mediatamente* instituidos por Cristo. ¿De qué modo? Los modernistas afirman que todas las conciencias cristianas estuvieron en cierto modo virtualmente incluidas en la conciencia de Cristo, como la planta en la semilla; y como los gérmenes viven la vida de la semilla, hay que decir que los cristianos todos viven la vida de Cristo. Ahora bien, la vida de Cristo según la fe es divina. Luego también lo es la vida de los cristianos. Si, pues, esta vida en el decurso de las edades dio principio a la Iglesia y a los sacramentos, con todo derecho se dirá que este principio viene de Cristo y que es divino»[59].

Por eso mismo, el modernismo que denuncia el decreto *Lamentabili* opina que ha de revisarse la posición del Concilio de Trento:

56. *Lamentabili*, nº 40: *DzS* 3440; *FC* 678 (texto ya citado p. 164); *MI* 478.
57. *Ibid*: *DzS* 3454; *MI* 479.
58. *Ibid: DzS* 3445, 3447, 3448, 3443 y 3446, 3444, 3449-3450, 3451.
59. *Dz* 2088 (suprimido en *DzS*); *MI* 491ss.

«Las opiniones sobre el origen de los sacramentos de que estaban imbuidos los padres de Trento y que tuvieron sin duda influjo sobre sus cánones dogmáticos, distan mucho de las que ahora dominan con razón entre quienes investigan históricamente el cristianismo»[60].

Tal como lo consideran los documentos magisteriales de 1907, el modernismo tiene en la teología sacramental una segunda perspectiva. No sólo se preocupa de la historia, sino que tiene además un punto de vista filosófico, antropológico diríamos hoy. Los sacramentos serían expresiones de la fe que reflejan las necesidades personales y comunitarias de los creyentes, según el análisis de la encíclica *Pascendi*:

«Del culto afirman (los modernistas) que tiene su origen en un doble impulso o necesidad; pues, como vimos, todo en su sistema nos dice que se engendra por íntimos impulsos o necesidades.

Una es la de dar alguna forma sensible a la religión; otra, la de propagarla; lo que no sería posible sin cierta forma sensible y actos santificantes, que llamamos sacramentos. Ahora bien, los sacramentos son para los modernistas meros símbolos o signos, aunque no carentes de eficacia. Para indicar esta eficacia se valen del ejemplo de ciertas palabras que vulgarmente se dice que han hecho fortuna, pues tienen la virtud de propagar ciertas ideas poderosas y que impresionan de modo extraordinario los ánimos. Como esas palabras se ordenan a dichas ideas, así los sacramentos al sentimiento religioso; nada más.

Por cierto, hablarían más claro si dijeran que los sacramentos han sido instituidos únicamente para alimentar la fe; pero esto lo condenó el concilio de Trento: "Si alguno dijere que estos sacramentos han sido instituidos para el solo fin de alimentar la fe, sea anatema"»[61].

Los documentos de 1907, como había ocurrido tantas veces con los del pasado, tendían a globalizar y a radicalizar las proposiciones denunciadas, de manera que las personas no siempre se reconocían en el retrato de conjunto que se les mostraba. La parte de verdad histórica descubierta por las investigaciones del momento se veía inmediatamente integrada a unas tesis inadmisibles. Con el correr de los tiempos, las condenaciones del modernismo en teología sacramental han perdido una parte de su alcance. El conflicto que se expresaba en términos de *aut...aut...* se ha ido resolviendo progresivamente, dejando el terreno de las soluciones demasiado simples y reconociendo a la vez una historia mejor conocida, en su origen y en sus desarrollos (la génesis del septenario sacramental), y un dogma mejor comprendido. Poco a poco, la teología católica ha sabido dar cuenta de manera creíble de su institución y de su naturaleza. La realidad *simbólica* de los ritos sacramentales se comprende hoy en un sentido fuerte y performativo: el símbolo no es una simple figura pedagógica, sino que tiene una eficacia propia. Las concepciones actuales del símbolo, lejos de reducirlo a un lenguaje artificial, ven en él un modo de comunicación ampliamente corporal y que despierta la vida profunda de los sujetos. Estas perspectivas no minimizan ni mucho menos el don de Dios comunicado de manera específica por los sacramentos.

60. *DzS* 3439; *FC* 677; *MI* 478.
61. *DzS* 3489; *FC* 680; *MI* 492s.

IV. LOS SACRAMENTOS EN LAS OTRAS CONFESIONES CRISTIANAS

Entre el concilio de Trento y el Vaticano II se constata que el ecumenismo, que se ha convertido en nuestros días en una de las dimensiones de los actos magisteriales, no es todavía una realidad efectiva. Roma no ha tenido la ocasión ni la dicha de entablar un diálogo oficial con las Iglesias de la Reforma, aun cuando desde los años 1930 empezaron a desarrollarse diversos contactos entre católicos y protestantes, tanto en la oración común como en la investigación teológica. Con los cristianos orientales y con los anglicanos, el magisterio católico muestra todavía algunas reservas. Hasta el Vaticano II, el magisterio romano sigue siendo fundamentalmente tridentino.

1. Los sacramentos de los orientales vistos desde Roma

El decreto para los Armenios de 1439 había marcado la posibilidad de un acuerdo ecuménico y, al mismo tiempo, la fragilidad de este tipo de acercamiento, ya que los latinos parecían seguir queriendo imponer sus propias tradiciones e interpretaciones. La dificultad siguió en pie después del concilio de Trento. En el siglo XVIII, bajo el pontificado de Benedicto XIV, una constitución para los griegos de Italia (1742) recuerda que los sacerdotes orientales tienen que respetar en principio la práctica latina que reserva la confirmación al obispo solamente. Por lo que se refiere a la unción de los enfermos, es posible que estén presentes varios sacerdotes, pero sólo uno tiene que hacer la unción y decir la fórmula sacramental[62]. Se observa en estas disposiciones la misma actitud medieval habitual del magisterio latino. Poco después, en 1743, una profesión de fe exigida a los maronitas unidos a Roma se atiene, como es normal, a la doctrina esencial y común: el septenario, el sentido de los sacramentos[63]. Es verdad que al mismo tiempo la liturgia maronita conocía una latinización que le haría perder por largo tiempo su propia genialidad.

Otro episodio en las relaciones entre el magisterio romano y el cristianismo oriental estuvo ligado al problema de la epiclesis eucarística. ¿Tenía valor consecratorio esta invocación del Espíritu, lo mismo que el relato de la institución? Un texto de Pío VII, en 1822, rechaza esta interpretación e impone la tradición romana, que ignoraba entonces la epiclesis propiamente dicha. Pío X, en 1910, volvió sobre esta cuestión y dio la misma respuesta, pensando que en ese caso quedaba comprometida la «sustancia» del sacramento[64]. Así pues, la realidad de la teología sacramental de la Iglesia de Oriente es, de hecho, poco reconocida por Roma.

62. *DzS* 2522-2524.
63. *DzS* 2356.
64. Textos: 1822: *DzS* 2718; 1910: *DzS* 3556.

2. La teología sacramental oriental durante los últimos siglos

En el siglo XVI, inmediatamente después de la Reforma, el patriarca Jeremías de Constantinopla había despedido con buenas palabras a los reformadores que querían presentarle sus concepciones. Pero otro patriarca de Constantinopla, Lukaris, que había vivido en Occidente y había tenido relaciones directas con el protestantismo, publicó en 1629 una profesión de fe de tendencia calvinista: Jesús no había instituido más que dos sacramentos (el bautismo y la eucaristía), la transustanciación era una noción superflua y peligrosa. Esta profesión de fe, editada primero en Ginebra en latín y traducida luego al griego en 1633, levantó vivas protestas en Constantinopla. Lukaris fue depuesto y, después de su muerte, lo condenó un sínodo.

A continuación, en los siglos XVII y XVIII, son interesantes dos textos del cristianismo ortodoxo.

En primer lugar, el *Catecismo* de Pedro Moghila, metropolita de Kiev, obra clara y didáctica. Su doctrina es tradicional, pero incorpora algunas precisiones occidentales, como por ejemplo la noción de transustanciación: «la sustancia del pan y la sustancia del vino se cambian en la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo [...], porque, después de estas palabras, tiene lugar la transustanciación y el pan se trasforma en el verdadero cuerpo de Cristo y el vino en su verdadera sangre». Moghila no ignora tampoco la importancia de la intención en el ministro, aunque habla de ella sin las precisiones occidentales: «El sacerdote santifica el sacramento por el poder del Espíritu Santo, mediante la firme intención de santificarlo». Lo que le importa al metropolita no es tanto la conceptualización como la actitud personal del fiel: «La confesión debe tener estas cualidades: ser humilde, piadosa, verdadera, sincera, condenándose uno mismo con dolor». Esto no impide el realismo en la elección de los ministros ordenados: «Hay que examinar si las personas que deben ser promovidas a este sacramento tienen tres cosas: primero, una conciencia buena y pura, alejada de los pecados que ponen trabas al sacerdote; luego, que tengan ciencia y prudencia, tanto para la administración de los sacramentos como para la dirección del pueblo; finalmente, que gocen de buena salud en sus miembros»[65].

En esta teología sacramental se marcan normalmente las particularidades orientales: el bautismo por inmersión, la importancia de la unción inmediatamente después del bautismo («Con la unción del santo crisma serás sellado y confirmado en los carismas del Espíritu Santo, que recibes para la confirmación de la fe cristiana»), la importancia de la epíclesis eucarística («después de estas palabras se realiza inmediatamente la transustanciación»[66], la comunión bajo las dos especies, el papel del sacerdote en la celebración del matrimonio.

El segundo texto importante de referencia de la teología sacramental ortodoxa es la confesión de fe de un patriarca de Jerusalén, de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, Dositeo. Su doctrina es la tradicional, lo mismo que en Mog-

65. Cf. P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique* t. III. 209, n. 1; 45, n.3; 282, n.1; 321, n.1; G. Podskalky. *Grieschische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)*, C. H. Beck, München 1988.

66. *Ibid.*, 153; 178, n. 1.

hila. Lo que caracteriza a la presentación de Dositeo es ante todo la preocupación por llegar a una presentación conceptual mejor de como lo hacía Moghila. Por eso, acepta también él la noción occidental de la transustanciación, pero explica con cuidado: «Después de la consagración del pan y del vino, no permanece ya su sustancia, sino que el cuerpo y la sangre del Señor están bajo las especies y bajo la forma del pan y del vino, es decir, bajo los "accidentes" del pan y del vino»: el término de accidentes designa aquí las apariencias sensibles[67]. En segundo lugar, Dositeo ejerce cierta vigilancia respecto a las derivaciones doctrinales. Se empeña, por ejemplo, en subrayar que los sacramentos «no son simples signos de las promesas de Dios. Creemos que son por necesidad los instrumentos eficaces de la gracia para los iniciados». Señala que los niños «deben ser bautizados». Denuncia la concepción protestante del ministerio: «Junto con otras impiedades, los calvinistas piensan que los sacerdotes y los obispos existieron por casualidad»; y defiende con vigor el septenario: «Creemos que los sacramentos del evangelio existen en la Iglesia y que son siete. No admitimos un número de sacramentos ni inferior ni superior, ya que cualquier otro número de sacramentos no es más que el resultado de una loca herejía»[68].

Estas dos referencias ortodoxas muestran que, si en las Iglesias de la ortodoxia no existe un magisterio de tipo latino, la autoridad eclesial se manifiesta por el reconocimiento que los sínodos hacen de textos autorizados. Por otra parte, el cristianismo oriental es más permeable de lo que parece a las cuestiones occidentales (noción de transustanciación, teología de la Reforma) e intenta conjugar la tradición bíblica y patrística con las preocupaciones espirituales y pastorales del tiempo presente. Esto puede conducirlo a una vigilancia a veces análoga a la del magisterio occidental.

3. La cuestión de las ordenaciones anglicanas

La cuestión de la validez de las ordenaciones anglicanas se había planteado ya en el siglo XVI. La Iglesia de Inglaterra pretendía guardar en su seno las realidades de la tradición cristiana y concretamente los sacramentos. La respuesta de Roma, largamente meditada, no llegó hasta finales del siglo XIX con la carta *Apostolicae Curae* de León XIII en 1896.

León XIII sitúa este caso concreto en el marco global de la teología sacramental clásica heredada de la Edad Media y del concilio de Trento. Todo sacramento es un «signo sensible que produce la gracia invisible»; los sacramentos «significan la gracia que producen y producen la gracia que significan». Este se realiza a través de una materia, que en el caso de la ordenación es la imposición de manos, y de una forma, que es entre los anglicanos la palabra de ordenación: «Recibe el Espíritu Santo»[69].

Pero el uso de este gesto y de estas palabras, «que hasta la época reciente han sido corrientemente tenidas por los anglicanos como forma propia de la ordena-

67. *Ibid*, 211, n. 1.
68. *Ibid.*, 23, n.7; 128; 317, n.2; 74, n.2.
69. *DzS* 3315-3316.

ción presbiteral [...], en manera alguna significan definidamente el orden del sacerdocio o su gracia y potestad», sobre todo si se tiene en cuenta que el ritual anglicano se cambió con la finalidad manifiesta de introducir un rito no aceptado por la Iglesia[70]. Hay por tanto en este caso, escribe León XIII, un defecto de forma que implica un defecto de intención[71]. En el caso de las ordenaciones anglicanas, no tiene vigencia la presunción según la cual el ministro «hereje» quiso hacer lo que hace la Iglesia, sirviéndose de la materia y de la forma requeridas; el cambio de ritual impide aplicar el principio agustiniano:

> «Está claro entonces que no solamente está ausente la intención necesaria, sino también que la intención existente es contraria y opuesta al sacramento» (*ibid.*).

Los arzobispos anglicanos se declararon de acuerdo con el papa sobre las condiciones de la validez del sacramento. Pero negaron que en su Iglesia hubiera habido un defecto de intención, ya que, según ellos, las declaraciones y promesas que se exigían a los candidatos para la ordenación bastaban para expresar objetivamente que deseaban realmente «hacer lo que hace la Iglesia». Por su parte, los obispos católicos ingleses hicieron valer que la cuestión era «relativamente simple»: «El rito anglicano por el que se administra la ordenación no es un rito reconocido por la Iglesia católica, sino que se estableció precisamente en oposición al rito católico [...]. Por eso la intención del clero anglicano, aunque coincide con la de su propia Iglesia, se opone a la de la Iglesia católica y, por tanto, es contraria al sacramento»[72].

El diálogo actual entre católicos y anglicanos no ha llegado todavía a superar esta incomprensión mutua. A pesar de una reflexión prolongada y fructuosa sobre los ministerios, que desembocó en lo que la Comisión mixta anglicano-católica romana (ARCIC) llamaba «un acuerdo sustancial», se ve que el debate no se refiere solamente al ritual y a la intención, sino también al sentido que se le da al ministerio ordenado. Así pues, las diferencias entre las dos Iglesias son de tipo doctrinal y, de momento, Roma no sabe cómo reconocer la teología anglicana de la ordenación[73]. Seguramente podrá realizarse un progreso decisivo en una profundización respectiva de las dos posiciones.

CONCLUSIÓN: DE UN CONCILIO AL OTRO

Entre el concilio de Trento y el Vaticano II no hubo grandes originalidades en el terreno sacramental, al menos en los textos del magisterio. Es la época en que Roma intenta mantener la línea tridentina de la mejor forma posible, y ello a pesar de las novedades culturales y eclesiales de gran importancia. Al mismo tiempo, los problemas ligados a los sacramentos sirven de test para medir la evolución de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad o el mundo. La tradición no

70. *DzS* 3318.
71. Cf. el texto de León XIII citado *supra*, 163; *MI* 464-466.
72. B. LEEMING, *o. c.*, 651-653.
73. Cf. A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues oecuméniques*, Cerf/Labor et Fides, Paris/Genève 1986, 361-388; Respuesta de la santa Sede al documento final de la ARCIC I; *DC* 89 (1992) 111-115.

puede limitarse a la repetición de unas fórmulas, aunque se trate de fórmulas adecuadas para el momento en que se propusieron. Los sacramentos participan forzosamente de las evoluciones históricas, manteniendo su identidad pero dejándose implicar en coyunturas a veces inesperadas. La tradición sacramental manifiesta que una parte del sentido del concilio de Trento se encuentra en los siglos que siguieron. Fue poco a poco, después de Trento, como se comprendió una parte de lo que quería decir el concilio.

En esta perspectiva, la referencia trinitaria se percibe a la vez en lo que tiene de positivo y en lo que tiene de limitado. Por un lado, los sacramentos son dones de Dios que tienen sentido y eficacia, que son santos pero accesibles a un gran número, que tienen una naturaleza eclesial institucional pero que se dirigen a la libertad de la fe personal. Por otro lado, a la Iglesia católica le cuesta trabajo ser ecuménica, comprender la modernidad y plantear con claridad ciertas cuestiones clásicas como la de la institución de los sacramentos por Cristo y la del papel de la Iglesia en esta institución.

CAPÍTULO VI

Los sacramentos según el Vaticano II

por H. BOURGEOIS

El Vaticano II (1962-1965) constituye para la Iglesia católica de este tiempo un punto autorizado y considerable de referencia. Los textos conciliares son sin duda menos originales para los sacramentos que para la eclesiología en su conjunto. Pero el concilio se mostró muy atento a la sacramentalidad, que constituye un elemento sintomático en el que se advierte una necesidad permanente de adaptación. En la perspectiva conciliar, los sacramentos son «analizadores» de la vida evangélica y eclesial. Expresan algunos aspectos primordiales del cristianismo actual en su fidelidad a Dios y en su relación con los signos de los tiempos.

El Vaticano II no tuvo como objetivo renovar la teología sacramental en su contenido doctrinal. En este terreno mantuvo de ordinario las concepciones clásicas. Pero tuvo una doble intuición que habrían de de revelarse sumamente importantes. Por un lado, hablar de los sacramentos no era tanto analizarlos como revisar su celebración: en este sentido, el último concilio se ocupa más de la liturgia que de la teología sacramental. Por otro lado, los sacramentos implican una eclesiología y también una cristología: tratar de ellos para renovar su celebración era por eso mismo referirlos a la Iglesia y a Cristo.

Expondremos aquí la enseñanza sacramental del Vaticano II de tres maneras: primero, veremos cuál fue la preparación del concilio en este terreno; intentaremos luego analizar y caracterizar las ideas conciliares sobre los sacramentos; finalmente propondremos una evaluación del trabajo realizado.

I. LOS PREPARATIVOS DEL VATICANO II

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, Araluce, Barcelona 1962 .– O. CASEL, *El misterio del culto cristiano* (1935), Dinor, San Sebastián 1953 .– O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le debut du XIX[e] siècle jusqu'au pontificat de Pie XII*, Cerf, Paris 1945.– G. DIX, *The Shape of the liturgy*, Dacre Press, Westminster 1945.– L. BOUYER, *La vie de la liturgie. Une critique constructive du mouvement liturgique*,

Cerf, Paris 1956.– A. G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración, Introducción a la liturgia*, nueva ed. Herder, Barcelona 1987 .– P. M. GY, *La liturgie dans l'histoire*, Cerf/Saint Paul, Paris 1990.– E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1971– O. SEMMELROTH, *El sentido de los sacramentos*, FAX, Madrid 1965; ID., *La Iglesia como sacramento original*, Dinor, San Sebastián 1966.– K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1967.

El Vaticano II empezó hablando de liturgia: la constitución *Sacrosanctum Concilium* (1963), que constituye el primero de los documentos conciliares, está dedicada por entero a una reflexión sobre el significado, la reforma o la restauración y el progreso de esta realidad eclesial (*SCo* 1). Esta insistencia, en cierto modo precursora respecto a la obra restante del concilio, no se debió a una generación espontánea. En el terreno litúrgico y sacramental, el Vaticano II recibió tres herencias diversas: la tradición siempre fecunda del concilio de Trento, el trabajo pastoral y teológico de la primera parte del siglo XX y finalmente las iniciativas de tres papas, Pío X, Pío XI y Pío XII.

1. LA HERENCIA DEL CONCILIO DE TRENTO

El concilio de Trento constituye la referencia espontánea del Vaticano II en materia de doctrina sacramental. Por otra parte, algunos comentaristas han pensado que el último concilio se quedó demasiado cerca de Trento en esta materia. En todo caso, el Vaticano II desea «conservar la sana tradición», aunque reconoce que hay que «abrir el camino a un progreso legítimo» (*SCo* 23).

El concilio se refiere a Trento a propósito del valor educativo que tiene la liturgia (*SCo* 33), a propósito de la eucaristía (*SCo* 6, 7, 55; *LG* 17) y del matrimonio (*SCo* 77.2) y en lo que se refiere al ministerio presbiteral o episcopal (*PO* 2.2; *LG* 20.3, 21; 28.1). Menciona en tres ocasiones un decreto tridentino de reforma (*PO* 4.1; 17.3; 12.1). Hay que reconocer que estas citas explícitas no son muy numerosas: el texto litúrgico clave del Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, tiene cinco referencias a Trento y no cita ningún texto del magisterio postridentino. Sin embargo, en dos ocasiones el Vaticano II apela al concilio de Trento a propósito de puntos muy sensibles: cuando hace posible la comunión de los fieles con el cáliz, señala: «Manteniendo firmes los principios dogmáticos declarados por el concilio de Trento» (*SCo* 55); igualmente, a propósito del matrimonio trascribe una declaración del decreto *Tametsi*: «Si en alguna parte están en uso otras laudables costumbres y ceremonias en la celebración del sacramento del matrimonio, el santo Sínodo desea ardientemente que se conserven» (*SCo* 77.2). Así pues, las novedades legitimadas por el Vaticano II se considera que no van en contra de la tradición doctrinal y pastoral garantizada por el concilio de Trento.

Pero el concilio de Trento está presente sobre todo en la enseñanza sacramental del Vaticano II a través de ciertas perspectivas adoptadas y del vocabulario utilizado, concretamente a propósito de la eucaristía. Siguiendo a Trento, el Vaticano II comprende la eucaristía como un sacrificio, según el lenguaje bíblico (un sacrificio «espiritual»: *LG* 10 y 34; ofrecido «de manera sacramental e incruenta»: *PO* 2; cf. *SCo* 12 y *LG* 28; que supone una «víctima»: *LG* 11 y 28); y el con-

cilio utiliza, por otra parte con discreción, el término clásico de especies (*species*) eucarísticas (*SCo* 7). En lo que se refiere al sacerdocio ministerial, el Vaticano II, por sentido de prudencia y de fidelidad, inserta en una problemática decididamente nueva las expresiones tridentinas que hablan de él como de un «poder sagrado» (*PO* 2.2; *LG* 10 y 18); y recoge la fórmula del ministro que actúa *in persona Christi* (*SCo* 33; *PO* 2; *LG* 10 y 28; cf., *PO* 13 y *LG* 21).

Más ampliamente, el Vaticano II se muestra fiel a la tradición adoptando las categorías recibidas en la doctrina trinitaria: los «sacramentos de la fe » (*PO* 4; *GS* 38; cf. *SC* 59), el «efecto» (*SCo* 72) o la «virtud» (*SCo* 7 y 10) o la «eficacia» (*SCo* 11) del sacramento y su «significación» (*SCo* 21 y 24; *LG* 7 y 11), la noción de «carácter» (del bautismo: *LG* 11; del sacerdocio ministerial: *PO* 2), la noción de «sustancia» del sacramento (*SCo* 38) o también las expresiones clásicas, como «recibir los sacramentos» (*LG* 10.2 y 37; *PO* 4.2; *CD* 30) o «administrar los sacramentos» (*PO* 2 y 18; *SCo* 20, 36, 39, 63; *CD* 15,30).

Pero el concilio de Trento, famoso por su rigor en doctrina sacramental, no dejó de tomar actitudes prácticas de las que el Vaticano II no puede menos de hacerse eco. Acabamos de citar la valoración de «las costumbres y ceremonias» del matrimonio. Podemos recordar también la preocupación que sintió Trento de facilitar al pueblo la comprensión de la celebración eucarística, preocupación análoga a la del Vaticano II[1].

En esta misma línea, la de una preocupación pastoral que da a la doctrina su alcance exacto, el papa Pío V, que publicó en 1570 tras el concilio de Trento un *Ordo missae* que estuvo en vigor hasta el Vaticano II, fue un «valiente innovador» en materia litúrgica. La tradición que salió de Trento no carecía por tanto de cierta ductilidad. «Resulta paradójico que algunos se hayan amparado en él para oponerse a una reforma inspirada en el mismo espíritu, sostenida y aplicada con motivo del concilio Vaticano II»[2]. De hecho, Pío V simplificó el ritual eucarístico y subrayó su contenido propiamente litúrgico a diferencia de las oraciones privadas o de las devociones.

2. Un esfuerzo bicentenario de pastoral y de teología

Una segunda fuente de la teología sacramental que presenta el último concilio se encuentra en el trabajo teológico múltiple que lo precedió y preparó ampliamente, trabajo que poco a poco fue vinculándose a una renovación pastoral. Esta historia no se limita a las declaraciones magisteriales. Está hecha también de investigaciones, que comenzaron a comienzos del siglo XVI y durante el XVII, para intensificarse en los siglos XIX y XX.

Desde el punto de vista de los sacramentos, hay que dar la prioridad a la renovación litúrgica con los nombres de L. Duchesne, G. Dix, O. Casel, R. Guardini. Los sacramentos se presentan allí como actos litúrgicos, inscritos en una celebración; su sentido y su eficacia se expresan a través del proceso según el cual se realizan. *SCo* se abre así con una reflexión relativa a la liturgia.

1. Cf. *supra*, 132 y 145.
2. R. Cabié, citado en A. G. Martimort, *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1987, 481.

Hay que aludir en segundo lugar a la renovación patrística (y más generalmente histórica) de la que se se benefició la reflexión del Vaticano II sobre los sacramentos. Esta renovación se debió a las investigaciones de algunos autores ingleses (por ejemplo E. B. Pusey y J. H. Newman), franceses (por ejemplo J. Daniélou y H. de Lubac) y otros muchos. Si atendemos tan sólo a los pasajes de los textos conciliares que tratan expresamente de los sacramentos, da sin embargo la impresión de que las referencias patrísticas que se hacen son relativamente limitadas, aunque bastante bien distribuidas[3]. Si el número de citas o alusiones a padres orientales y occidentales es similar en cada caso, el florilegio de los textos está lejos de representar la renovación patrística en el cristianismo latino de este siglo. De hecho, la doctrina sacramental del Vaticano II no se muestra muy preocupada de hacer referencia a los padres de la Iglesia y, cuando los cita, busca en ellos más bien apoyo que una verdadera inspiración. Se puede finalmente constatar que el mayor número de referencias patrísticas se refiere al ministerio ordenado (con una colección de citas clásicas o *testimonia* en *LG* 17 sobre la «oblación pura» de la que habla Malaquías 1,11).

El concilio igualmente se benefició de la renovación eclesiológica que lo había preparado. Así se percibe por la acentuación eclesial de los textos relativos a las celebraciones y especialmente a las celebraciones sacramentales: «Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia» (*SCo* 26.1); «por eso pertenecen a todo el Cuerpo de la Iglesia, lo manifiestan y lo implican» (*SCo* 26,2). De ahí la importancia que se da a la asamblea reunida para la celebración y la participación activa de los fieles en el misterio celebrado.

La misma renovación eclesiológica se advierte también bajo una forma propiamente teológica. Lo vemos ante todo en el uso del esquema ternario de los «oficios de Cristo» (profeta, sacerdote y rey), para analizar la realidad eclesial y ministerial, es decir, las funciones de evangelización, de santificación y de gobierno. Este modelo (cf. *LG* 1-13) permite dar a los sacramentos un lugar que los relaciona con la evangelización por una parte, con la vida común y con la solidaridad entre los cristianos por otra. Viene después la atribución a la Iglesia de un estatuto de «sacramento» (*LG* 1, 9, 48; *AG* 1 y 5)[4]. Esta formulación, que había sido ya propuesta algunos años antes del concilio (Semmelroth, Schillebeeckx, Rahner, Congar, de Lubac), permite considerar a la Iglesia no solamente como una institución definida por su organización y su función ni solamente como una «comunión» que se identifica con el interior de ella misma. Los sacramentos-ri-

3. Ignacio de Antioquía, testigo de la unidad eucarística y del presbiterio reunido en torno al obispo (*SCo* 5 y 41; *LG* 20.2-3; 26,1; 27,4; 28,11-2); Ireneo de Lión, sobre la tradición apostólica guardada por los obispos (*LG* 20.2); la *Tradición apostólica* de Hipólito sobre el papel del obispo (*LG* 21.2 y 26.3); Tertuliano, a propósito de la tradición (*LG* 220.2); Cipriano de Cartago, cantor de la unidad eclesial (*SCo* 26;*LG* 9 y 28.1), que insiste en el papel de los ministros (*LG* 11.2); Gregorio de Nacianzo, a propósito de los presbíteros (*LG* 2.1); Agustín de Hipona, sobre el bautismo: «Cuando Pedro bautiza, es Cristo quien bautiza» (*SCo* 7), sobre la eucaristía (*SCo* 47), sobre el matrimonio (*LG* 11.2)) y sobre la pertenencia eclesial (*LG* 14.2); Cirilo de Alejandría, a propósito de la eucaristía (*SCo* 48); finalmente, el Pseudo-Dionisio a propósito del ministerio presbiteral.

4. También *SCo* 26, citando a Cipriano: «la Iglesia, sacramento de la unidad» y *GS* 43.6: «la Iglesia es en este mundo signo de salvación».– El tema de la Iglesia sacramento se tratará *infra*, 396 y 399.

tos se comprenden entonces como expresión de una Iglesia que es ella misma de orden sacramental.

La renovación bíblica de este siglo se muestra en la doctrina sacramental del Vaticano II a través del acento que se pone en el misterio pascual de Cristo (*SCo* 5-6, 47, 61, 102, 106-107) y el valor que se da a la escatología[5]. Además se indican algunas referencias bíblicas en los textos sacramentales del Vaticano II, aunque la mayor parte de las veces esto se hace para apoyar la reflexión más bien que como fuente de pensamiento teológico. Así, por lo que atañe al Antiguo Testamento, *LG* 17 cita el texto de Malaquías 1,11 sobre la oblación «pura», texto mencionado a veces por los autores cristianos del siglo II. Sobre todo, el concilio utiliza dos veces (*SCo* 47 y *UR* 22.3) el término bíblico de *memorial.* Esta palabra (Ex 12,14) había sido puesta de relieve antes del Vaticano II para hablar de la presencia eucarística de Cristo en relación con la Cena del Jueves santo[6]. Es un elemento precioso de la renovación bíblica en teología sacramental. Pero el Vaticano II no ha hecho uso de ella en los textos eucarísticos. Del mismo modo, el concilio se complace en hablar del «sacrificio» eucarístico, pero sin aclarar este término por su sentido bíblico.

En cuanto al Nuevo Testamento, además de algunas referencias habituales a los sinópticos, al cuarto evangelio y a los Hechos, y de algunas citas más numerosas de Pablo, el concilio menciona abundantemente la carta a los Hebreos, a propósito de la eucaristía y del ministerio ordenado (2, 17; 5,1-10; 7,24; 9,11-28; 13,17), así como 1 Pe 3,15 y 4,10 y Ap 19,10.

Otra renovación teológica había precedido al Vaticano II, la de la teología sacramental como tal, a través de una reflexión fecunda sobre la eucaristía (de la Taille, Vonier, Jungmann), la iniciación cristiana (Duchesne, Casel), la confirmación (un grupo de teólogos anglicanos, Dix, Lampe, Thornton) y, más en general, el sentido de la sacramentalidad (Schillebeeckx, Rahner, Semmelroth). El concilio no se hace eco de estos trabajos, pensando sin duda que no debía entrar en las sistematizaciones teológicas, tal como es la actitud conciliar tradicional.

3. Las iniciativas de tres papas

Un tercer tipo de manifestaciones habían precedido al Vaticano II a propósito de los sacramentos. Tres papas, Pío X, Pío XI y Pío XII intervinieron en varias ocasiones en este terreno. Sin embargo, sus declaraciones no tuvieron una influencia real sobre el concilio, a no ser por algunas referencias. En efecto, expresaban concepciones comunes que no era necesario repetir. Además, algunas de ellas se referían a puntos particulares, mientras que el Vaticano II intentaba mantener una visión de conjunto. Finalmente, su género literario desplegaba unas sín-

5. Cf. la liturgia celestial (*SCo* 8 y *LG* 51.2); la espera de la venida final del Señor (*PO* 2.4); la búsqueda de la plenitud del cuerpo de Cristo (*AG* 36.1 y 39.1); la condición peregrinante de la Iglesia, que «lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa» (*LG* 48.3).

6. Cf. M. Thurian, *La eucaristía, memorial del Señor, sacrificio de acción de gracias y de intercesión*, Sígueme, Salamanca [2]1967.

tesis teológicas, por las que el concilio no sentía una preocupación especial. En el Vaticano II, las cosas pasan como si el tono y las perspectivas fueran distintas respecto a las declaraciones anteriores, y como si los grandes debates a propósito de la relación con los Estados en lo que concierne al matrimonio o a propósito del jansenismo, de la mística y del modernismo se hubieran agotado ya, aunque estaban dispuestos a reaparecer a continuación.

Pío X y la Eucaristía

Hay que remontarse a las iniciativas papales en lo que se refiere a los sacramentos, al menos en nuestro siglo, a las normas de Pío X en 1905 (comunión frecuente) y en 1910 (confesión y eucaristía de los niños). Estas intervenciones establecían nuevas actitudes. De forma análoga y en esta misma perspectiva el Vaticano II comenzó su obra de reforma con la revisión de la liturgia, ensanchando su preocupación al conjunto de los sacramentos y de las celebraciones.

En cuanto a las encíclicas sobre los sacramentos, León XIII había publicado en 1902 la *Mirae caritatis*[7] sobre la eucaristía. Este texto se preocupaba de recordar a todos los católicos la importancia de este sacramento para su vida personal y su sentido eclesial, pero no tuvo el mismo impacto que otros escritos de León XIII. Se puede decir lo mismo de la constitución *Divini cultus* de Pío XI sobre la liturgia. Este documento recoge la fe común de la Iglesia, pero sin presentar ningún punto de vista original.

Pío XI y el matrimonio

Muy distinta es la encíclica *Casti Connubii* del mismo Pío XI en 1930, que presenta una síntesis teológica y espiritual sobre el matrimonio, detallando en una línea agustiniana los *bienes* de la vida conyugal. Este texto indica que se ha cerrado ya el viejo debate entre la Iglesia y el Estado sobre la competencia a propósito del matrimonio de los cristianos. Se trata ahora de percibir mejor cómo hay que vivir el estado conyugal, exponiendo lo que significa y propone el sacramento:

> «Este sacramento, a los que no ponen lo que se llama óbice, no sólo aumenta el principio permanente de la vida sobrenatural, que es la gracia santificante, sino que añade también dones peculiares, buenas mociones del alma, gérmenes de la gracia»[8].

Si las encíclicas *Mirae caritatis* y *Divini cultus* hablaban sobre todo de la eucaristía, en una perspectiva conforme con la sensibilidad del concilio de Trento, he aquí que también el matrimonio adquiría aun valor importante en el septenario, debido a lo que había sucedido en las relaciones entre la Iglesia católica y los Estados y también por la atención más viva que se prestaba al laicado. El Vaticano II citará con agrado la *Casti Connubii* (*LG* 40.2; *GS* 48.1 y 1, 49.1, 51.3; *AA* 11.3).

7. *DzS* 3360-3364.
8. *DzS* 3713; *FC* 947; *MI* 555.

Pío XII, la Iglesia y la liturgia

Fechada en 1943, la encíclica de Pío XII *Mystici corporis* es una síntesis teológica vigorosa. No habla de los sacramentos, fuera de algunas palabras sobre los «poderes sagrados» de los ministros sagrados y sobre el episcopado[9]. Este texto anuncia, sin embargo, al Vaticano II en dos puntos de gran importancia. Por una parte, considera la realidad eclesial de una manera espiritual, en la línea de la renovación eclesiológica esbozada ya en el siglo XIX (Scheeben), lo cual lo orientaba hacia el tema de la Iglesia-sacramento. Por otra parte, acoge el esquema ternario de los oficios o funciones de Cristo[10], esquema que ocuparía un lugar privilegiado en los textos del Vaticano II. Por eso mismo el Concilio cita la *Mystici Corporis* en nota en varias ocasiones. Pero sólo hay tres referencias que tienen que ver con la teología sacramental (dos a propósito de la ordenación episcopal: *LG* 20.3 y 27.1, y otra a propósito del culto que los santos rinden a Dios: *LG* 49). Así pues, el Vaticano II no recibió la influencia directa de la *Mystici corporis*.

En 1947, Pío XII publicó una nueva encíclica *Mediator Dei*, dedicada totalmente a la renovación litúrgica. Este documento, que alcanzó un gran eco, es para la liturgia y para la teología sacramental lo que la *Mystici corporis* es para la eclesiología. Indica primero qué es la liturgia en términos muy similares a los que usaría el Vaticano II (aunque la *SCo* no la cita y la *LG* sólo se refiere a ella para otro tema, el del sacerdocio ministerial: 10.2):

> «Totalmente se desvían de la verdadera y genuina noción e idea de la Liturgia, quienes la consideran sólo como la parte externa y sensible del culto divino o un bello aparato de ceremonias; y no yerran menos quienes la reputan como un conjunto de leyes y preceptos con que la jerarquía eclesiástica manda que se cumplan y ordenen los ritos sagrados»[11].

Positivamente, la liturgia no es sino el ejercicio de «la función sacerdotal de Cristo»:

> «La sagrada Liturgia, consiguientemente, constituye el culto público que nuestro Redentor, Cabeza de la Iglesia, tributa al Padre celestial y el que la sociedad de los fieles tributa a su Fundador y por él al eterno Padre; y, para decirlo todo brevemente, constituye el culto público íntegro del Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, de la Cabeza y de sus miembros»[12].

Así se manifiesta la presencia de Cristo en la eucaristía, pero también en los otros sacramentos y hasta en las «oraciones» públicas dirigidas a Dios en su nombre. El Vaticano II hablará del mismo modo en *SCo* 7. De ahí también que la acción litúrgica tenga un doble movimiento, el que viene de Dios a los hombres y el que sube de los creyentes a su Dios[13], tal como subrayará igualmente el Vaticano II (*SCo* 2.5 y 33). De ahí finalmente la insistencia que se pone en la participación activa de los fieles, tema al que se mostrará también muy atento el último conci-

9. *DzS* 3804; *FC* 503.
10. *DzS* 3821; *FC* 500.
11. *DzS* 3843; *MI* 591.
12. *DzS* 3841; *FC* 793; *MI* 591.
13. *Mediator Dei*, 20-22: *AAS* 39 (1947) 529; *MPC* 634s.

lio (por ejemplo, *SCo* 11, 14, 21, 48, 50). Además, la *Mediator Dei* recuerda la distinción entre el sacerdocio bautismal y el ministerio sacerdotal[14], punto en el que el Vaticano II, que recoge la misma doctrina (*LG* 10.2), alude expresamente a la encíclica.

Finalmente, Pío XII, a propósito de la presencia de Cristo en la eucaristía, pero también en los otros sacramentos y en el año litúrgico, recuerda que estos misterios son «fuentes también de la divina gracia, por los méritos y oraciones de Cristo, y por su efecto perduran en nosotros, como quiera que cada uno, según su índole, es a su modo causa de nuestra salvación». Con esta ocasión el papa recuerda el sentido de la «transustanciación» y toma distancias, sin nombrarlo, respecto a la teología de dom Casel, monje benedictino que había intentado iluminar el sentido de la presencia mistérica de Cristo mediante una antropología del culto como misterio[15]. El Vaticano II no tiene esta referencia a la transustanciación ni este rasgo polémico. Su doctrina eucarística prefiere insistir en la presencia multiforme de Cristo en la Iglesia (*SCo* 7.1) y en la identidad entre el sacrificio eucarístico y el sacrificio de Cristo (*PO* 2.4 y 5.2; *AG* 15.2; *LG* 10.2).

Pío XII, el orden y la Eucaristía

Aquel mismo año 1947, Pío XII publicó una constitución dedicada al orden. La *Sacramentum ordinis* toma posición sobre la materia de este sacramento (el gesto requerido) y sobre su *forma* (las palabras que se consideran constitutivas). Este documento modifica, para ello, lo que había declarado el decreto para los armenios, que consideraba la entrega o *porrectio* de los objetos significativos (el cáliz lleno de vino, la patena con el pan eucarístico, el evangeliario, etc.) como materia del sacramento del orden[16]. Pío XII afirma que «la materia única de las sagradas órdenes del diaconado, presbiterado y episcopado es la imposición de manos»[17]. Esta modificación se debía a la renovación bíblica y patrística: la imposición de manos es el rito tradicional de la ordenación. Tenía además un interés ecuménico, ya que la *entrega de los instrumentos* (según la expresión habitual) no existía en los ritos orientales: esto podía eventualmente crear «ansiedad de conciencia», como dice el papa, aun cuando el cristianismo latino nunca puso en duda la validez de las ordenaciones de cristianos orientales. Con ello Pío XII deseaba «cerrar el camino a toda controversia».

La argumentación desarrollada en la *Sacramentum ordinis* advierte que, para el concilio de Florencia y el decreto para los Armenios, «no se requiere por voluntad del mismo Señor nuestro Jesucristo la entrega de los instrumentos para la validez y sustancia de este sacramento»; si alguna vez ha sido tenida como «necesaria para la validez», ha sido por «voluntad y prescripción de la Iglesia». Por tanto, la sustancia del sacramento depende de la voluntad de Cristo; su uso y hasta su validez dependen de la voluntad eclesial. Pues bien, continúa el papa, «todos saben que la Iglesia tiene poder para cambiar y derogar lo que ella ha estatui-

14. *DzS* 3849-3852; *FC* 913-914.
15. *DzS* 3848 y 3855; *FC* 794; *MI* 591.
16. «Su materia es aquello por cuya entrega se confiere el orden»: *DzS* 1326; *FC* 891; *MI* 205.
17. *DzS* 3895; *FC* 916; *MI* 595.

do»[18]. Principio de teología sacramental basado en la reflexión teológica y en la historia de la Iglesia. Con esta afirmación se anticipa de alguna manera la reforma litúrgica del Vaticano II. Pero la continuidad tradicional exige que los cambios sean garantizados por la autoridad de forma expresa y casi solemne:

> «Siendo esto así, después de invocar la lumbre divina, con nuestra suprema potestad apostólica y a ciencia cierta, declaramos y, en cuanto preciso sea, decretamos y disponemos: (*sigue la afirmación sobre la imposición de las manos*)»[19].

Por otro lado, si la preocupación principal de la *Sacramentum ordinis* se refiere a la materia del sacramento del orden, Pío XII interviene también a propósito de las palabras que son la forma sacramental de la ordenación. De paso, recuerda el sentido de esta *forma*:

> «La forma, igualmente única (de las sagradas órdenes del diaconado, presbiterado y episcopado), son las palabras que determinan la aplicación de esta materia, por las que unívocamente se significan los efectos sacramentales, es decir, la potestad de orden y la gracia del Espíritu Santo, y que por la Iglesia son recibidas y usadas como tales» (*ibid.*).

Así pues, la forma sacramental expresa a la vez el poder conferido y el don espiritual comunicado. Por otra parte, es considerada como un elemento tradicional que la Iglesia recibe. Las palabras de las que se trata son litúrgicas y pertenecen a los prefacios consecratorios.

El Vaticano II no ha recogido el lenguaje de la materia y de la forma a propósito de los sacramentos. Remite en una ocasión a la *Sacramentum ordinis* en *LG* 28.1. Pero la constitución de Pío XII sirve en adelante de base a los rituales de la ordenación y el Código de 1983 integra su aportación (can. 1009, § 2). Este texto constituye, por consiguiente, una expresión de valor *dogmático* en materia sacramental, que puede compararse con la toma de posición de Pablo VI sobre la celebración de la confirmación[20], en la que se establece, para la Iglesia latina, que el gesto esencial de este sacramento es la unción y que las palabras que acompañan este gesto deben ser: «Recibe el signo del don del Espíritu Santo».

El último texto magisterial notable a propósito de los sacramentos antes del Vaticano II es la encíclica de Pío XII *Humani generis* de 1950. Este documento pasa revista a las tendencias o posiciones teológicas y filosóficas que parecen incompatibles con la fe cristiana en su expresión habitual. Se la ha considerado a veces como un nuevo *Syllabus*, en referencia con el texto de Pío IX en 1864. Sin embargo, las diferencias entre los dos documentos son notables. La *Humani generis* es un escrito compuesto y desarrollado y no se reduce a una lista de tesis rechazadas. En esta revisión los sacramentos ocupan poco lugar. Hay sin embargo un punto que llama la atención de Pío XII. Es en relación con la eucaristía y hace eco al concilio de Trento y a la vigilancia del Santo Oficio a lo largo del siglo XIX: se trata de la transustanciación. En 1947, en la *Mediator Dei*, Pío XII había defendido ya este término. Tres años más tarde, la *Humani generis* señala su importancia:

18. *DzS* 3857; *FX* 915; *MI* 595.
19. *DzS* 3859; *FX* 916; *MI*595.
20. Constitución apostólica *Divinae consortium naturae* sobre la confirmación, 1971: *DC* 68 (1971) 8522-855.

«Tampoco faltan quienes pretenden que la doctrina de la transustanciación, como apoyada que está en una noción filosófica de sustancia ya anticuada, ha de ser corregida en el sentido de que la presencia real de Cristo en la santísima Eucaristía se reduzca a una especie de simbolismo, en cuanto las especies consagradas sólo son signos eficaces de la presencia espiritual de Cristo y de su íntima unión con los fieles miembros de su Cuerpo místico»[21].

Esta constatación es compleja. Alude a ciertos intentos teológicos de la época que explicaban la presencia real de Cristo en la eucaristía por los términos de *transignificación* o de *transfinalización*. A los ojos de Pío XII esto es insuficiente: el término de transustanciación sigue siendo una categoría válida y necesaria como punto de referencia. Pero esto no quiere decir *a priori* que cualquier intento de formulación de la fe en la presencia eucarística, que busque prescindir del término de transustanciación, implique necesariamente una reducción de esta presencia real a una simple presencia espiritual. El intento de decir de otra manera la transustanciación no significa que por ello se diga menos de lo que expresa dicho término. El Vaticano II, que se adhiere evidentemente a la tradición cristiana sobre la presencia eucarística de Cristo, no quiso abrir de nuevo el *dossier*. Así pues, la palabra «transustanciación» forma parte de la formulación del dogma eucarístico, con el valor que le dio el concilio de Trento[22]. En este sentido, la tradición no puede soslayarlo o dejar de confrontarse con él. Pero sigue abierta la posibilidad de decir de otra manera lo que implica este término de referencia. Tenemos un ejemplo en Oriente: el cristianismo oriental es capaz de confesar la fe eucarística de la Iglesia sin recurrir al término de transustanciación.

Una influencia que sigue siendo decisiva del concilio de Trento, una apertura modulada de manera distinta a las diversas renovaciones espiritual, litúrgica y teológica de nuestro siglo, un deseo de integrar lo esencial de los textos pontificios recientes, aunque sin repetirlos y sin necesidad de citarlos: he aquí en qué sentido se puede hablar de una preparación del Vaticano II en lo que concierne a la doctrina conciliar sobre los sacramentos.

II. LA DOCTRINA SACRAMENTAL DEL VATICANO II

El examen de la doctrina del concilio en materia sacramental exige en primer lugar señalar los textos principales en donde se recoge, a fin de manifestar su contenido y deducir a continuación sus características propias.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J.-P. JOSSUA e Y. CONGAR (eds.), *La liturgia después del Vaticano II. Balances, estudios, perspectivas*, Taurus, Madrid 1969.– *La charge pastorale des évêques. Décret* Christus Dominus. *Texte et commentaires*, Cerf, Paris 1969.– J. FRISQUE - Y. CONGAR (eds.), *Los presbíteros. Decretos* Presbyterorum ordinis *y* Optatam totius. *Textos y comentarios*, Taurus, Madrid 1969 (en particular, H. DENIS, *La teología del presbiterado desde Trento al Vaticano II*, 217-268).– Y. CONGAR (ed.), *L'apostolat des laïcs. Décret* Apostolicam actuositatem. *Texte et commentaires*, Cerf, Paris 1970.– J. SCHÜTTE (ed.), *L'activi-*

21. *DzS* 3891; *FC* 795; *MI* 606.
22. Cf. *supra*, 127-128.

té missionaire de l'Église. Décret Ad gentes. *Texte et commentaires*, Cerf, Paris 1967.– VARIOS, *La collegialité épiscopale. Histoire et théologie*, Cerf, Paris 1965.– B. SESBOÜÉ, *Le déplacement des catégories du ministère apostolique à Vatican II et sa répercussion sur le dialogue oecuménique*, en *Pour une théologie oecuménique*, Cerf, Paris 1990, 337-374.– R. PARENT, *Prêtres et évêques. Le service de la présidence ecclésiale, Cerf/Ed. Paulines*, Paris 1992.– Cf. indicaciones bibliográficas dadas *infra*, 215.

1. LOS LUGARES DE LA DOCTRINA SACRAMENTAL DEL VATICANO II

La constitución sobre la liturgia (SCo)

La constitución *Sacrosanctum Concilium*, promulgada en diciembre de 1963, es relativamente breve. Afirma en primer lugar la voluntad de una «restauración», así como de un «progreso» de la liturgia (cf. 1 y título del cap. I). Por tanto, el magisterio desea seguir la tradición trabajando en un sentido pastoral («acrecentar la vida cristiana») teniendo en cuenta las «necesidades de nuestro tiempo». El Vaticano II no lucha contra ninguna tendencia particular a propósito de los sacramentos; lo único que intenta es hacer que la liturgia sea más significativa y que se adapte mejor a las necesidades del pueblo cristiano. Se siente obligado a ser teológico para ser pastoral.

En esta perspectiva, los sacramentos se inscriben en una realidad más amplia, la liturgia, tal como había propuesto la *Mediator Dei* ya en 1947. Lo que les concierne representa menos de una tercera parte del texto: esto indica que no se trata de objetos teológicos aislados, sino de momentos (privilegiados) de la vida litúrgica. La constitución *SCo* da la prioridad a la eucaristía (11 párrafos) y trata con mayor brevedad los otros sacramentos, sobre todo el bautismo (7 párrafos). Se comprende esta proporción, dada la importancia de la celebración eucarística en la vida personal y eclesial de los cristianos. Pero en el equilibrio de conjunto, el bautismo parece haber quedado algo preterido. En ese caso, la *SCo* seguiría siendo el reflejo de una mentalidad de cristiandad para la que la eucaristía es la referencia sacramental principal, mientras que el bautismo es un rito de paso y de integración más bien que la fuente de una espiritualidad permanente en la vida cristiana.

«Lumen gentium»: los sacramentos y la existencia cristiana

Este importante texto conciliar concede un lugar notable a los sacramentos. Se habla de ellos en veintiséis párrafos, unas veces de forma expresa, otras con una simple mención, y otras aportando alguna precisión. Ninguno de estos pasajes tiene la ambición de decir algo nuevo o de entrar en debates teológicos. La doctrina que así se presenta es tradicional, en el sentido positivo de la palabra.

Esta enseñanza sacramental no sistemática atribuye a la Iglesia el calificativo de «sacramento» y utiliza el esquema ternario de las funciones u oficios de Cristo profeta, sacerdote y rey, que permite integrar los sacramentos en el conjunto de las funciones eclesiales. Además, la *LG* habla de los sacramentos en general, en sentido global. Nos dice que los creyentes «están unidos a Cristo por los sacramentos» (7.2), que éstos forman parte de los «medios de salvación» de que dispo-

nen los cristianos (11.3), que los obispos «regulan» su celebración (26.3) y que los fieles están invitados a «participar frecuentemente en los sacramentos, sobre todo en la eucaristía» (42.1). Al mismo tiempo, los sacramentos están presentes en correlación con otras realidades cristianas, lo cual es otra manera de romper su enclaustramiento: «los sacramentos y las virtudes» (11.1), «los sacramentos y los ministerios» (12.2), «la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa» (48.3).

En resumen, si la *LG* habla de los diversos sacramentos y si este texto concede al bautismo un espacio mayor que la *SCo* (16 menciones del bautismo en la *LG* y sólo 8 menciones de la eucaristía), el acento se pone ante todo en la vida sacramental. Esto resulta especialmente claro en lo que se refiere al bautismo, a la ordenación y al matrimonio. Los sacramentos se integran en un movimiento espiritual de conjunto que anima de algún modo al septenario y le quita el estilo de una pura enumeración (esta perspectiva resulta clara en *LG* 11, desde el punto de vista de los fieles, y en 26.3, desde el punto de vista de los obispos). De esta manera es como se trata a los sacramentos en el marco global de la experiencia cristiana[23].

«Lumen gentium»: el episcopado, cima del sacramento del Orden

El capítulo III de la *LG* está consagrado a la «constitución jerárquica de la Iglesia, y particularmente el episcopado»[24]. Encierra una enseñanza doctrinal que traduce un cambio de problemática y un desplazamiento sensible de las categorías respecto al decreto del concilio de Trento sobre el sacramento del orden. Recordemos que este decreto estaba construido por entero sobre la categoría de *sacerdocio*[25]. Pues bien, la revaloración del sacerdocio universal de los fieles, según Ap 1,6 y 1 Pe 2,4-10 (*LG* 10) no permitía ya referirse a la noción de sacerdocio para el ministerio ordenado de manera tan inmediata. De antemano, el concilio tenía que distinguir entre dos modos distintos y complementarios de participación en el único sacerdocio de Cristo: «El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan sin embargo el uno al otro (*LG* 10). El primero es un sacerdocio existencial, basado en los sacramentos de la iniciación cristiana: convierte al bautizado en una persona que tiene acceso directamente a Dios para ofrecerse a él y para ofrecerle el mundo en un sacrificio espiritual, que tiene como contenido su propia vida. El segundo es un encargo recibido por el don de otro sacramento: comprende la misión de ejercer ante el pueblo de Dios la iniciativa de Cristo, que lo ense-

23. *LG* 10.2: sacramentos, oración y acción de gracias, testimonio, renuncia, caridad; 11.1: los sacramentos y las virtudes; 12.2: los sacramentos, los ministerios, las virtudes, los carismas; 14.2: la profesión de fe, los sacramentos, el gobierno de la Iglesia, la comunión eclesial; 15: los sacramentos, la comunión en la oración y en los otros beneficios espirituales, la unión en el Espíritu; 34.2: actividades, oraciones, apostolado, vida familiar, trabajo y ocio, eucaristía; 37: la palabra de Dios y los sacramentos; 42.1: abrirse a la palabra de Dios, cumplir la voluntad divina, participar de los sacramentos, oración, abnegación, servicio a los hermanos, virtudes.

24. La importancia de este capítulo en cuanto a la estructura de la Iglesia se tratará *infra*, 399-400.

25. Cf. *supra*, 146-148.

ña, lo santifica y los reúne. El segundo está ordenado al primero; no es ni superior ni inferior a él, sino de otro orden.

Por otra parte, la opción principal del concilio, que consiste en tratar del ministerio ordenado y jerárquico a partir del episcopado, y no ya como en Trento a partir del presbiterado, conducía a situar de nuevo el sacerdocio ministerial como una cualificación de este ministerio y no ya como lo que lo define pura y simplemente. En efecto, fue a nivel del sacerdote de segundo rango como se produjo a lo largo de los siglos la confusión semántica entre el vocabulario *presbiteral* y el vocabulario *sacerdotal*. Encontramos una ilustración de ello en un texto de la *LG:*

> «Los presbíteros (*presbyteri*), aunque no tienen la cumbre del pontificado y dependen de los obispos en el ejercicio de su potestad, están sin embargo unidos con ellos en el honor del sacerdocio y, en virtud del sacramento del orden, han sido consagrados como verdaderos sacerdotes (*sacerdotes*) del Nuevo Testamento, a imagen de Cristo, sumo y eterno sacerdote, para predicar el evangelio y apacentar a los fieles y para celebrar el culto divino» (*LG* 28).

Si en vez de hablar de «presbíteros» acudiéramos al lenguaje usual de «sacerdotes», la traducción resultaría realmente curiosa: «los sacerdotes son verdaderos sacerdotes». El interés de este texto radica en que hace pasar a la categoría sacerdotal de su estatuto de categoría-sujeto, que tenía desde la Edad Media a propósito del ministerio ordenado, a la de categoría-atributo[26]. Este estatuto de categoría-atributo se afirma claramente para el episcopado: el episcopado es llamado. «en la práctica litúrgica de la Iglesia y en la enseñanza de los santos padres, sumo sacerdocio» (*LG* 21).

Hablando, pues, del episcopado en esta perspectiva, el concilio puede hacer entonces tres afirmaciones principales sobre el mismo. En primer lugar, los obispos son *sucesores de los apóstoles por institución divina* (el concilio de Trento se había negado a tocar el problema discutido del «derecho divino de los obispos»). En efecto, son los herederos del envío a misionar de los apóstoles por Cristo, enviado también él por el Padre (*LG* 181-20). El ministerio episcopal se define, por tanto, ante todo, por la *misión* que confiere al obispo un cargo (*munus*) o una responsabilidad respecto al pueblo de Dios, cargo cuyo sentido consiste en «hacer las veces, de modo visible y eminente, del mismo Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice», «actuando en lugar suyo (*in Eius persona*)» (LG 21.2). Así pues, el obispo ejerce a título ministerial el triple oficio de Cristo. Este triple oficio se explicita como proclamación del evangelio (*LG* 25.1), con una cita del texto del decreto de reforma de Trento), como santificación por medio de los sacramentos, «sobre todo de la eucaristía» (*LG* 26,1) y como dirección de las Iglesias en cuanto «vicarios y legados de Cristo» (*LG* 227.1). La dimensión sacerdotal de este ministerio se atribuye (LG 21) a las tres funciones; por consiguiente, no sólo es sacerdotal la función de santificar. Se trata de algo relativamente nuevo y permite comprender mejor la originalidad del sacerdocio cristiano respecto al de la Antigua Ley.

La segunda afirmación se desprende lógicamente de la anterior, que definía al episcopado por su origen, su significación, sus funciones y su finalidad; el epis-

26. Cf. B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie oecuménique*, *o. c.*, 349.

copado es el grado supremo del sacramento del orden (*LG* 21.2). Esta discusión se discutía ya en la Edad Media y el concilio de Trento no quiso o no pudo pronunciarse. Esto quiere decir que el único sacramento del orden se distribuye en tres grados, que deben comprenderse a partir del grado superior. Es lo que hace el concilio recorriendo sucesivamente el episcopado, el presbiterado y el diaconado. Pero no se pronuncia sobre el origen de esta distinción sacramental: no afirma que se derive de la institución por Cristo; puede venir de una disposición eclesial, como otros elementos que tienen que ver con la gestión de los sacramentos.

La tercera afirmación consiste en decir que el episcopado forma un colegio «apostólico». Pero «el Colegio o Cuerpo de los obispos no tiene autoridad, a no ser que se considere en comunión con el romano pontífice, sucesor de Pedro, como cabeza del mismo» (*LG* 22.2). Se percibe que esta afirmación nueva –aunque basada manifiestamente en el Nuevo Testamento y en la antigua tradición de la Iglesia– de la colegialidad de los obispos queda sin cesar y prudentemente equilibrada por el recuerdo de las prerrogativas del obispo de Roma. En este sentido, el Vaticano II permanece fiel al Vaticano I. La colegialidad significa muy en concreto que la responsabilidad de cada obispo no se detiene en los límites de su diócesis: «están obligados a tener por la Iglesia universal aquella solicitud que [...] contribuya al desarrollo de la misma» (*LG* 23.2).

Cundo el concilio habla –más brevemente en este lugar– de los presbíteros, el concilio los presenta como «próvidos cooperadores del orden episcopal» (*LG* 28.2). Ejercen un ministerio que es del mismo orden que el de los obispos y tienen las tres mismas tareas sacerdotales del anuncio de la palabra, de la santificación, en particular por la eucaristía, y del ejercicio de la autoridad de Cristo Pastor, pero lo hacen dentro de la sumisión y de la comunión con el obispo, en un campo de responsabilidades cualitativa y cuantitativamente más reducido.

El concilio habla finalmente de los diáconos, describiendo los diversos terrenos de su *diaconía*: «la liturgia, la palabra y la caridad», y restablece el orden del diaconado como un «grado propio y permanente de la jerarquía», que podrá conferirse a «varones de edad madura, aunque estén casados» (*LG* 29.2).

El ministerio y la vida de los presbíteros (PO)

El Vaticano II trata además de los sacerdotes en el decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes, *Presbyterorum ordinis* (1965). En seis números de este documento (2, 4, 5, 9, 13 y 18) se habla de los sacramentos: del orden, desde luego, pero también de los que administran los obispos y sacerdotes, concretamente la eucaristía (2.2; 5) y la penitencia (2.2; 5.1; 13.3). Además, los sacerdotes y los obispos no son únicamente unas personas que presiden y administran las celebraciones sacramentales. Son también fieles que han recibido «los sacramentos de la iniciación cristiana» (2.3), lo cual fundamenta su estrecha solidaridad con el pueblo de los bautizados (9,1); también ellos reciben los sacramentos (13.3 y 18.2).

Como indica su título, este documento habla sobre todo del sacramento del orden a propósito de los presbíteros. El título del decreto es fruto de una intención deliberada: el texto quiere tratar ante todo del *presbiterado*, y no del *sacerdocio*, como lo hacía Trento. De hecho, el término de *presbyter* (ordinariamente en plural) se utiliza 125 veces, contra 32 empleos de los sustantivos *sacerdos, sa-*

cerdotium y 15 empleos del adjetivo *sacerdotalis*[27]. El dinamismo de las afirmaciones se inscribe exactamente en el movimiento de las que hacía la *LG*: mención inicial del «sacerdocio santo y regio» (*PO* 2,1), recuerdo del envío de los apóstoles y de los obispos, sus sucesores, presentación de los presbíteros como cooperadores del orden episcopal, encargados de «desempeñar públicamente el oficio sacerdotal por los hombres en nombre de Cristo». Lo mismo que los obispos, pero «en grado subordinado», los presbíteros «se configuran con Cristo sacerdote, de suerte que pueden obrar como en persona de Cristo cabeza» (*in persona ejus*: *PO* 2.2-3). *PO* 2 es una repetición más desarrollada de *LG* 28. El texto prosigue desarrollando las tres funciones (2 y 4-6) ya anunciadas, puesto que los presbíteros «son promovidos para servir a Cristo, Maestro, Sacerdote y Rey» (*PO* 1). Articula con profundidad el ministerio de la evangelización y el de la eucaristía. En un lenguaje paulino, llama al ministerio de la palabra «sagrado ministerio del Evangelio» (*PO* 2.4), es decir «servicio sacerdotal» (Rom 15,16).

Este plan del documento, que confirma las opciones de *LG*, queda velado sin embargo por la presencia de algunas expresiones del concilio de Trento, añadidas para satisfacer las inquietudes de una minoría conciliar. Así, se dice que los sacerdotes han sido instituidos en la sagrada potestad del orden para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados» (*PO* 2.2). Trento reducía a estos dos sacramentos los «poderes» del sacerdocio presbiteral[28]. El Vaticano II conserva el contenido positivo de la afirmación, no su aspecto exclusivo. Todo el peso del documento va en el sentido de la articulación de las tres funciones. Pero no acaba de lograrse la sutura entre dos problemáticas radicalmente distintas, aunque no contradictorias.

Finalmente, *PO* inscribe la sacramentalidad en el conjunto de la vida eclesial, lo cual permite subrayar el vínculo esencial de los sacramentos y de la predicación (2.4 y 4.2) y honrar el hecho de que los sacramentos son «sacramentos de la fe» (4.2). Invita a comprender el sacramento del orden en términos de vida y de espiritualidad sacramentales (13 y 18.1). Pide a los presbíteros que no se olviden de los que están alejados de la Iglesia y hasta de la fe:

«A su solicitud especial se recomiendan los que se han apartado de la práctica de los sacramentos y tal vez de la fe misma, a los que no dejarán de acercarse como buenos pastores» (9.3).

La actividad misionera de la Iglesia (AG): la iniciación cristiana

Un cuarto texto conciliar toca la cuestión sacramental de manera significativa: el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes* (1965). Este texto se hace eco de la *LG*, poniendo de relieve el vínculo entre los sacramentos y la palabra de la predicación, es decir, el Evangelio (6.3 y 9.2; cf. 37.1 y 40.1), subrayando la responsabilidad de testigos que incumbe a los cristianos por el hecho de su bautismo y de su confirmación (11.1; cf. *LG* 33.2) y finalmente relacionando la celebración de los sacramentos con el sentido escatológico de la vida cristiana y eclesial (9.2; cf. *LG* 35.2 y 48.3). Habla sobre todo del bautismo sobre la

27. Cf. *ibid.*, 357.
28. Cf. *supra*, 147.

base de una práctica pastoral concreta, la del catecumenado (13-14). Aunque el acento se pone prioritariamente en las nuevas Iglesias más bien que en las antiguas comunidades cristianas en donde la pastoral catecumenal es una realidad efectiva, el decreto *AG* presenta el bautismo, la confirmación y la eucaristía de forma bastante nueva respecto a los otros documentos magisteriales. Se sirve de la categoría de «iniciación» cristiana, que indica una entrada en el misterio de la fe y la experiencia progresiva de la palabra evangélica al mismo tiempo que de los ritos que la celebran: «iníciense los catecúmenos» (14.1); «los sacramentos de la iniciación cristiana» (14.2; cf. *PO* 20,3).

La unidad de las Iglesias (UR)

El decreto *Unitatis redintegratio* (1964), sobre el ecumenismo y la unidad entre los cristianos, reviste también cierta importancia para la teología sacramental. Toca las cuestiones relativas a los sacramentos en tres ocasiones.

En primer lugar, el bautismo «incorpora» a los cristianos a Cristo (3.1 y 22.1), los justifica por la fe y les da el título de cristianos (3.1). En este sentido, «constituye un vínculo sacramental de unidad, vigente entre todos los que por él se han regenerado» (22.2). El decreto *UR*, por consiguiente, reconoce cierta comunión sacramental entre los cristianos separados.

Esta comunión se fundamenta en el bautismo, pero la eucaristía muestra sus límites; es cierto que los cristianos orientales, aun separados de Roma, tienen «verdaderos sacramentos» (15.3), lo cual permite en principio una comunión abierta o una hospitalidad eucarística con ellos; pero si las Iglesias y comunidades que proceden de la Reforma del siglo XVI tienen una eucaristía que «conmemora la muerte y la resurrección del Señor», «por la carencia del sacramento del orden no han conservado la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico». (22.3). Por tanto, el concilio se muestra muy prudente al matizar su valoración de la santa Cena protestante. Por eso, «no es lícito considerar la comunicación en las funciones sagradas (la intercomunión) como un medio que pueda usarse indiscriminadamente para restablecer la unidad de los cristianos» (8.4). Dicho esto, si «la significación de la unidad prohíbe la mayoría de las veces esta comunicación, la necesidad de procurar la gracia la recomienda a veces» (8.4). Estos dos principios circunscriben el espacio abierto a la práctica.

Finalmente, el decreto sobre el ecumenismo presenta una afirmación que se enuncia ciertamente para el diálogo ecuménico, pero que tiene también su importancia para la teología sacramental. Se invita a los teólogos a recordar «que existe un orden o *jerarquía* en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana» (11.3). Este principio permite no solamente justificar las reformas litúrgicas, sino también no vincular la fe en lo que tiene de fundamental con ciertas prácticas litúrgicas o ciertas nociones teológicas[29].

29. La enseñanza sacramental del Vaticano II se encuentra finalmente en algunas menciones complementarias de menor importancia: – el decreto *Christus Dominus* (*CD*) sobre el ministerio pastoral de los obispos: el sacramento del orden habilita a los obispos y a los presbíteros para el servicio ministerial al pueblo de Dios (15.1); los obispos, «moderadores, promotores y custodios de toda la vi-

Así pues, se habla de los sacramentos en todos los grandes textos del Vaticano II. Pero el lugar que los sacramentos ocupan en ellos no es considerable ni el problema sacramental constituye una prioridad del concilio. La doctrina conciliar en esta materia se presenta según varias perspectivas complementarias: la liturgia (sobre todo *SCo*), la eclesiología (sobre todo *LG*), la función del ministerio ordenado (sobre todo *LG* y *PO*), la responsabilidad misionera y evangelizadora del pueblo cristiano (sobre todo *AG*), la cuestión ecuménica (sobre todo *UR*), y finalmente el conjunto de la vida y de la espiritualidad cristiana (sobre todo *LG* y *OP*).

2. Las características de la doctrina sacramental del Vaticano II

Una definición de los sacramentos

El Vaticano II intenta en una ocasión identificar los actos sacramentales. Lo hace diciendo, no tanto lo que son (signos, causas, medios de salvación, dones de Dios), como señalando lo que hacen. Se trata de una perspectiva funcional más que esencialista, práctica más que teórica. Lo que dice de ellos se parece más a una descripción que analiza y yuxtapone sus diversos aspectos que a una definición comprensiva y bien articulada:

> «Los sacramentos están ordenados
> a la santificación de los hombres,
> a la edificación del cuerpo de Cristo
> y, en definitiva, a dar culto a Dios;
> pero en cuanto signos,
> también tienen un fin pedagógico (*SCo* 59).

Esta formulación indica, a su manera, que los sacramentos vienen de arriba (santificación, edificación del cuerpo de Cristo) y también de nosotros (dar culto a Dios). El primer movimiento es fundamental, el que viene de Dios, y hace posible el segundo movimiento, el que sube de nosotros a Dios. Comprendidos de este modo, los sacramentos tienen varias funciones: santifican, esto es, aportan la salvación a los fieles que los reciben en su vida personal; tienen una acción ecle-

da litúrgica en la Iglesia» tienen una responsabilidad respecto a la vida eucarística y sacramental de los fieles (15.1 y 2); los párrocos tienen un deber análogo (30.6).– La constitución *Gaudium et Spes* (*GS*) hace una alusión a la eucaristía (38.2) y dos al matrimonio (48.2 y 49.2).– El decreto *Apostolicam Actuositatem* (*AA*) sobre el apostolado de los laicos señala el bautismo y la confirmación como bases de la vocación al apostolado y advierte que «los sacramentos, y sobre todo la Eucaristía, comunican y alimentan en los fieles la caridad que es como el alma de todo apostolado» (3.1), y señala que «para practicar el apostolado, el Espíritu Santo obra la santificación del pueblo de Dios por medio del ministerio y de los sacramentos» (3.4) y también por los carismas (*ibid.*).– El decreto sobre las Iglesias orientales católica, *Orientalium ecclesiarum* (*OE*), después de haber saludado en estas Iglesias «la misma fe, los mismos sacramentos y el mismo gobierno» (2) y de haber reconocido la legitimidad de sus rituales propios (2-4), trata de la «disciplina de los sacramentos» (12); confirma la posibilidad para el presbítero de ser ministro de la confirmación (13-14); fija algunos puntos prácticos sobre la penitencia (16) y el matrimonio (18) y desea la restauración del diaconado donde sea necesaria (17). Se invita a las comunidades orientales unidas a Roma a cierta flexibilidad respecto a la intercomunión o la admisión al sacramento de la penitencia (26-29).– Finalmente, el decreto *Optatam totius* (*OT*) sobre la formación de los sacerdotes hace dos alusiones a los sacramentos: «el sacrifico eucarístico y los sacramentos» (4) y «el culto litúrgico y la administración de los sacramentos» (19).

sial, la edificación del cuerpo de Cristo; y tienen finalmente un alcance litúrgico, ya que son actos de culto. Por consiguiente, al mismo tiempo que conjugan un movimiento «descendente» y otro «ascendente», desempeñan al mismo tiempo una función sobre las personas y una función constitutiva para la Iglesia; los sacramentos son para cada uno y para todos.

En la última parte de la fórmula, el «pero» introductivo tiene una curiosa resonancia. En efecto, no se ve que esta cuarta función se oponga a los otros tres objetivos que acaban de indicarse. A no ser que el Vaticano tenga el sentimiento de que, si las tres primeras fórmulas hablan de la eficacia de los sacramentos, no debe perderse de vista, sin embargo, su significado: como si la prioridad que hoy se da a la eficacia corriera el peligro de hacer olvidar el significado. El texto toma entonces otro camino, sugerido por el acento que se pone en el significado:

> «No sólo suponen la fe,
> sino que a la vez la alimentan, la robustecen
> y la expresan por medio de palabras y de cosas;
> por esto se llaman sacramentos de la fe» (*ibid.*).

No se trata ya aquí de los objetivos o de las funciones de los sacramentos, sino de su relación con la fe. Los sacramentos son *sacramentos de la fe* (se encuentra esta antigua expresión en *PO* 4.1, *LG* 40.1 y *GS* 38.2) por un triple título: la fe es anterior a ellos (la suponen), está en ellos (la alimentan, la expresan) y es posterior a ellos (la robustecen). El Vaticano II recoge aquí un lenguaje que había resultado problemático en el siglo XVI, cuando dice que los sacramentos «alimentan» la fe, «alimentan» la vida cristiana (*SCo* 59,.2), «comunican y alimentan la caridad» (*AA* 3.2; cf. *LG* 33.2). El concilio de Trento había condenado a los que dijeren que «estos sacramentos fueron instituidos por el solo motivo de alimentar la fe»[30]. Era el carácter exclusivo de esta afirmación lo que había creado problemas. Pero, tomada en un conjunto en el que se marca la eficacia propia de los sacramentos, la fórmula que los considera como alimento de la fe es perfectamente aceptable. Se ha superado el problema planteado en el siglo XVI. Sin embargo, «la predicación de la palabra se requiere para el ministerio mismo de los sacramentos, como quiera que son sacramentos de la fe, la cual nace de la palabra y de ella se alimenta» (*PO* 4.2). Se excluye de este modo todo tipo de magia: el sacramento presupone e implica la evangelización. Esto supone, como es lógico, que los fieles puedan comprender los signos sacramentales y que los practiquen regularmente para comprenderlos en la fe.

En un tercer momento, el texto continúa:

> «Confieren ciertamente la gracia,
> pero también su celebración prepara perfectamente a los fieles
> para recibir con fruto la misma gracia,
> rendir el culto a Dios
> y practicar la caridad» (*ibid.*)

Este tercer elemento pone el acento en la eficacia de los sacramentos. El Vaticano II siente la necesidad de volver sobre este aspecto, a partir de una fórmula

30. Cf. *supra*, 116.

tradicional: «conferir la gracia». El «también» no es del todo oportuno, ya que lo que sigue no hace más que precisar cómo las celebraciones sacramentales confieren la gracia de tres maneras: disponen a recibir la gracia (tema clásico expresado por Trento en su decreto sobre la justificación), a dar a Dios el culto debido y a vivir en la caridad. Al mismo tiempo se precisa la serie de efectos del sacramento: si el culto que se rinde a Dios, ya indicado al comienzo del párrafo, se vuelve a expresar aquí simplemente, la santificación y la eclesialidad que se mencionaban también anteriormente aquí reciben una explicitación: «recibir la gracia» y «practicar la caridad». Al movimiento descendente (de la santificación) y al movimiento ascendente (el culto dado a Dios), se une un movimiento horizontal, presentado anteriormente como la tarea de edificación del cuerpo de Cristo y expresado ahora de forma más amplia, menos únicamente eclesial, a través de la vida en caridad.

Este párrafo no tiene pretensiones teóricas, sino que intenta más bien tomar nota de la experiencia sacramental. Combina para ello las palabras de la Biblia (santificar a los hombres, construir el cuerpo de Cristo, dar culto a Dios), el lenguaje de la tradición (conferir la gracia, disposición para el don de Dios, recibir fructuosamente la gracia, practicar la caridad, por el título de signos, sacramentos de la fe) y una relativa actualidad (la celebración sacramental, la expresión de la fe por los sacramentos, el juego del «pero» para recordar la importancia de la significación). La doctrina que así se formula es clásica. Intenta simplemente mantener juntas «las palabras y las cosas (sensibles)», la gracia y la disposición a la gracia, la experiencia personal y la experiencia eclesial, el movimiento descendente, el movimiento ascendente y el movimiento horizontal de la fe.

Las cuatro referencias de los sacramentos

Otro rasgo de la teología sacramental del Vaticano II consiste en dar a los sacramentos unos puntos de referencia, sin los cuales no sería posible comprenderlos. No es nueva esta preocupación; ya la tradición afirmaba que los sacramentos son dones de Dios y que tienen un sentido y una eficacia respecto a la Iglesia, al mismo tiempo que tienen en principio unos efectos en la vida de todos aquellos y aquellas que los reciben. El concilio asume esta herencia. Pero añade la liturgia al número de referencias indispensables y, por otra parte, intenta vincular a los sacramentos con los demás elementos que van tejiendo la vida cristiana.

La referencia litúrgica. Para el Vaticano II, que prolonga en este punto a la *Mediator Dei*, no es posible hablar de los sacramentos independientemente de su celebración y por tanto de la acción litúrgica en que se inscriben (*SCo* 7.1 y 7.3). La liturgia en la que actúa el Espíritu (*LG* 50.4) se distingue de las «ceremonias» no litúrgicas (*SCo* 23) en que aquella es un lugar privilegiado en donde se lleva a cabo «el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo» (*SCo* 7.2). Esto hace de ella un acto eclesial (*SCo* 26-27), por el que el pueblo responde al Dios que le habla (*SCo* 33.1). Así pues, «los mismos signos visibles que usa la sagrada liturgia han sido escogidos por Cristo o por la Iglesia para significar realidades divinas invisibles» (*SCo* 33.2). En todo esto, la liturgia tiene un sentido escatológico: en ella «pregustamos y tomamos parte en la liturgia celestial» (*SCo* 8; cf. *LG* 49 y 50.4).

Los sacramentos están en la liturgia. Le pertenecen y proceden de ella. Pero no lo son todo en la liturgia: hay liturgias de la Palabra (*SCo* 7.1) y del Oficio

(*SCo* 833-101), y también *sacramentales* , que el concilio define como «signos sagrados creados» según el modelo de los sacramentos y orientados hacia ellos (*SCo* 60); tienen por tanto un estatuto propiamente litúrgico («la liturgia de los sacramentos y de los sacramentales»: *SCo* 61). Dicho esto, los sacramentos ocupan un lugar privilegiado en la liturgia: la obra de salvación se realiza «mediante el sacrificio (eucarístico) y los sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica» (*SCo* 6).

La noción medieval de sacramental, que el concilio integra en su doctrina y que ha asumido igualmente el código de 1983 (can. 1168), parece estar representada prácticamente por las bendiciones (*SCo* 60 y 79.1) y por el rito de la consagración religiosa (*SCo* 80). La definición que se da de él es un tanto original respecto a la de la Edad Media, al estar acuñada fuertemente sobre la de sacramento[31]. El interés de esta concepción está en que manifiesta que el septenario no tiene una estructura rígida: se da una relativa ósmosis entre el sacramento y el sacramental.

Entretanto, la liturgia «no agota toda la actividad de la Iglesia» (*SCo* 9.1). Antes de ella está la evangelización y después la pastoral (*SCo 9.1-2), así como el servicio al mundo (GS* 38.1). Pero la liturgia es «la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza» (*SCo* 10). Fuente y cumbre: el Vaticano vuelve a utilizar estos dos términos en un contexto análogo para expresar la relación de la eucaristía con la evangelización (*PO* 5.2) o la relación de la eucaristía con la vida cristiana (*LG* 11.1) o con la comunidad de los cristianos (*PO* 6.5). Parece oportuno comprender estas dos palabras metafóricas como aludiendo a la vez a la significación y a la eficacia de los ritos. Hablar de fuente y de cumbre equivale a considerar el papel de la liturgia como el de una fuerza y un sentido que al mismo tiempo constituyen o fundamentan, finalizan u orientan el don divino y la fe de los fieles. «Toda celebración litúrgica [...] es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia» (*SCo* 7.4). Eficacia, ciertamente, pero también significación, ya que la Iglesia es signo de orden sacramental (*LG* 1). En todo caso, se mantienen unidos el acento causal (fuente) y el acento finalista (cumbre).

El vínculo de los sacramentos con Dios. La segunda referencia principal de la teología sacramental que nos presenta el Vaticano II enlaza los sacramentos con Dios. Esta relación puede considerarse desde dos perspectivas. En primer lugar, los sacramentos son lugar de la acción divina. Es verdad que con frecuencia el Vaticano II habla de ellos como si tuvieran una actividad propia y como si fueran realmente sujetos operantes: «dan culto a Dios» (*SCo* 59.1), «unen con Cristo» (*LG* 7.2), «comunican y alimentan el amor de Dios» (*LG* 33.2; *A* 3.1). Pero estas fórmulas no deben engañarnos. En realidad, es Dios el que interviene por el acto eclesial del sacramento. Es lo que indica ya, según un lenguaje muy tradicional, el pasivo utilizado para hablar de los que reciben el don sacramental. Este pasivo, inscrito en su actividad creyente, es una manera bíblica de marcar la prioridad del acto divino: los bautizados «son consagrados» (*LG* 110.1), «son incorporados a la Iglesia» (*LG* 11.1); es decir: Dios los consagra y los incorpora. De hecho, el

31. Cf. A.-M. ROGUET, *Qu'est-ce qu'un sacramental?*: La Maison-Dieu 2 (1945) 24-26.

concilio subraya a propósito de las celebraciones sacramentales el compromiso propio y fundamental de Dios, ordinariamente desplegando la acción de Cristo y la «función sacerdotal» que Cristo ejerce en estas celebraciones litúrgicas (*SCo* 7.2; *PO* 5.1).

¿Tendrá entonces la teología sacramental del Vaticano II cierto sentido trinitario, aun cuando no sea tan manifiesto como podríamos desear? De hecho, esta teología es sobre todo cristológica: los sacramentos nos unen con Cristo (*LG* 7.1-2); nos «insertan» en su misterio pascual (*SCo* 6), nos hacen «participar» de su cuerpo (*LG* 7.3; *AG* 36.1; *UR* 22.1), nos «hacen semejantes» a él (*LG* 7.2), nos hacen «participar de su sacerdocio» (*LG* 26.3) y «comulgar de su ofrenda» (*PO* 4.2), nos hacen «semejantes» a él (*LG* 7.2) y, más aún, nos «incorporan y configuran con él» (*AG* 36.1), «configurados con Cristo Sacerdote» (por la ordenación, *PO* 2.3 y 12.1). La doctrina de los tres oficios de Cristo de los que participan los cristianos es también una expresión de la unión de los fieles con su Señor. A través de todo esto, es Cristo el que actúa. Ejerce su función sacerdotal (*SCo* 7.2; *PO* 5.1). Es él el que habla en la celebración; es él quien bautiza (*SCo* 7.1), el que se ofrece personalmente (*PO* 4.2) y el que invita a los creyentes a «ofrecerse con él» (*PO* 5.2). Es también él el que realiza la comunión eclesial (*UR* 2.4) y el que «viene al encuentro de los esposos cristianos» y «permanece» siempre con ellos (*GS* 48.2). Es él el que llama al apostolado (*LG* 33.2; *AA* 3.1). Está claro que la teología sacramental del Vaticano II lleva a cabo una «concentración» cristológica. El sacramento es ante todo «sacramento de Cristo» (*GS* 49.2).

Sin embargo, las referencias al Padre y al Espíritu no están ausentes de los textos conciliares, aunque su acento sea mucho más discreto. Se indica con frecuencia el hecho de que los sacramentos orientan hacia el Padre y le rinden culto (por ejemplo, *SCo* 59.1). Pero el obrar de Dios en cuanto Padre en los sacramentos sólo se señala implícitamente a propósito de la «regeneración» bautismal (*AG* 14.3 y 21.2; *UR* 22.1), en la medida en que es el Padre el que comunica una nueva identidad (*LG* 11.1). Se subraya muy poco la nueva filiación de los cristianos respecto al Padre, tal como la establece el bautismo (aunque hay un texto muy fuerte: *LG* 64). Se trata sin duda de una carencia. En el fondo, para el último concilio, los sacramentos son más sacramentos de Cristo que «sacramentos de Dios», mientras que el lenguaje conciliar multiplica otras fórmulas, como Palabra de Dios o Pueblo de Dios.

La relación de los sacramentos con el Espíritu tiene, sin embargo, más apoyo. Es verdad que no la señala el texto que hemos analizado (*SCo* 59), donde se da una definición de los sacramentos. Pero en otros muchos textos figura más que su relación con el Padre. La mitad de las fórmulas se indica con fórmulas de orden bíblico y litúrgico, que expresan la acción del Espíritu de una forma global; «en el Espíritu» (*OE* 2), «en la unidad del Espíritu» (*LG* 3.2), o bien «los dones del Espíritu» (*LG* 12.2; *GS* 38.1), «la fuerza del Espíritu» (*LG* 11.1; *AG* 11.1), «el poder del Espíritu» (*LG* 44.2; *GS* 38.1), «la unción del Espíritu» (*LG* 10.1; *PO* 2.1 y 12.2); etc. En cuanto a la acción del Espíritu, el Vaticano II la detalla al describir su papel multiforme (*LG* 12.2). Así se dice de este Espíritu que «obra la santificación del pueblo de Dios por medido del ministerio y de los sacramentos» (*AA* 3.4, haciéndose eco de *LG* 12.2), que «engendra a una vida nueva» por el bautismo (*AG* 15.1; cf. *LG* 11.2 y 64; *AG* 7.3), que «une orgánicamente a los fie-

les por la misma fe, los mismos sacramentos y el mismo gobierno» (*OE* 2), que «reúne en un solo pueblo» a los bautizados (*AG* 15.1; cf. *LG* 15), que fortifica a los bautizados por la confirmación (*LG* 11.1; *AA* 3; *AG* 11.1), que «vivifica» al cuerpo de Cristo que se da en la eucaristía (*PO* 5.2), que «satura (la vida de los esposos) de fe, esperanza y caridad» (*GS* 48.2).

La referencia al Espíritu es muy desigual según los diversos sacramentos. Se marca notablemente para el bautismo (*LG* 10.1, 11.2 y 64; *AG* 7.3 y 15.1), la confirmación (*LG* 11.1; *AA* 3; *AG* 11.1) y el ministerio ordenado (*PO* 2.3, 12.2 y 12.3; *AA* 23.1). Muy poco para la eucaristía (*PO* 5.2); pero la reforma litúrgica que surgió del concilio desarrollaría las epiclesis que invocan al Espíritu a lo largo de la plegaria eucarística. Y también es muy escasa para el matrimonio (a pesar de *GS* 48.2). Está totalmente ausente para la penitencia y para la unción de los enfermos. Esta falta se debe a los procedimientos de redacción de los textos, así como al hecho de que la teología sacramental del Vaticano II no es sistemática.

El vínculo de los sacramentos con la Iglesia

Este tercer elemento de estructuración de la teología sacramental del Vaticano II es tan clara que a veces se la ha puesto unilateralmente de relieve este aspecto a costa de minimizar los demás. El Vaticano II vincula a los sacramentos con la Iglesia de cuatro maneras.

1. La Iglesia guarda ante todo relación con los sacramentos en la medida en que se celebran en ella, cuando se reúne para la liturgia. Esto es lo que quiere decir el término «asamblea», por otro lado menos frecuente en el lenguaje conciliar de lo que cabría sospechar (*PO* 5.3). «Comunidad sacerdotal» (*LG* 11.1), «familia de Dios, como una fraternidad de un solo ánimo» (*PO* 6.1), la Iglesia «se reúne para celebrar el misterio pascual» (*SCo* 6). Es la asamblea reunida para la celebración litúrgica.

2. Al obrar así, la Iglesia se compromete en los sacramentos. Ante todo, por los actos mismos de la celebración, actos del pueblo entero y no sólo de los ministros: «Los fieles, en virtud de su sacerdocio regio (conferido por el bautismo), concurren a la ofrenda de la Eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos» (*LG* 10.2). Por tanto, recibir los sacramentos es también celebrarlos. Además, la Iglesia se edifica por los sacramentos: es hecha por lo que ella hace, llega a ser haciendo que llegue el don sacramental de Dios. Los sacramentos tienen la finalidad de «edificar el cuerpo de Cristo» (*SCo* 59); le dan un rostro. «La principal manifestación de la Iglesia se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas» (*SCo* 41.2). Finalmente, los sacramentos dan también una misión en la misión de la Iglesia: los bautizados «quedan destinados para el culto» (*LG* 11.1) y «destinados al apostolado» (*AA* 3.1). La eucaristía desemboca en la caridad, la acción evangelizadora y el testimonio (*PO* 6.1 y 5.5); «todos los fieles, como miembros de Cristo vivo, incorporados y asemejados a él por el bautismo, por la confirmación y por la eucaristía, tienen el deber de cooperar a la expansión y dilatación del cuerpo de Cristo» (*AG* 36.1).

3. Más fundamentalmente, el Vaticano II considera que la Iglesia tiene un valor sacramental. Este tema de la Iglesia sacramento ya ha sido mencionado (*LG* 1, 9.3, 48.2; *AG* 1.1 y 5.1; *SCo* 26.1). Tiene la ventaja de fundamentar el vínculo de

los sacramentos y de la Iglesia en la identidad misma del cuerpo eclesial; invita igualmente a no considerar tan sólo la realidad de la Iglesia como una estructura jurídica. Su riesgo es el de exagerar eventualmente el papel de la Iglesia en el misterio de la salvación, como parecen sugerir algunas formulaciones del Vaticano II[32].

4. La celebración de los sacramentos manifiesta finalmente la apertura ecuménica de la Iglesia. Este rasgo se pone en relación con la sacramentalidad, es decir, con la fe evangélica que toma forma litúrgica. El único bautismo fundamenta una soslidaridad entre todos los cristianos, sea cual fuere su pertenencia confesional (*UR* 3.1 y 22.2). Las Iglesias y comunidades no católicas tienen por tanto en sí mismas una cualidad sacramental, limitada pero real, tal como expresan los dos términos unidos de «significación« y de «valor» que se utilizan a este propósito: estas Iglesias y comunidades «de ninguna manera están desprovistas de sentido y valor en el misterio de la salvación» (*UR* 3.4); o también las dos palabras de «santidad» y de «verdad»: «fuera de su estructura se encuentran muchos elementos de santidad y verdad» (*LG* 8.2). Pero al mismo tiempo se introduce una especie de división entre el bautismo común y la concepción del ministerio (*UR* 3.1 y 22.3), así como se da un desnivel que afecta a las diversas concepciones de la eucaristía (*UR* 8.4 y 22.3). El concilio matiza estas divergencias. Así pues, el magisterio católico del Vaticano II le da un estatuto oficial a un ecumenismo sacramental.

El vínculo de los sacramentos con los demás aspectos de la vida cristiana es también otro punto que define a la enseñanza sacramental del Concilio. No se trata de ninguna novedad. Pero hasta ahora el acento se había puesto en los efectos de la celebraciones sacramentales, efectos eclesiales (apostolado, testimonio) o efectos en la vida cotidiana secular (caridad, santidad, sentido espiritual de la ofrenda de sí mismo, etc.). El último concilio tiene además la preocupación de inscribir los sacramentos en el cuadro global de la experiencia cristiana, es decir, de no ailsar de ella los gestos rituales de la fe. Ya indicamos anteriormente, a propósito de la *Lumen gentium*, esta insistencia[33]. Lo que va a la par con los sacramentos en la vida de los cristianos es su relación con la palabra de Dios, con la oración, con los dones del Espíritu y las virtudes, con el apostolado, con el servicio a los demás, con la renuncia. Por tanto, el sacramento no lo es todo en la práctica cristiana, como tampoco lo es todo la práctica litúrgica. Esta referencia es importante y muy sugestiva para la teología sacramental. Los sacramentos no son solamente gestos que tienen unos efectos en la existencia de los cristianos. Son también expresiones de la fe, acompañadas de otras manifestaciones evangélicas cuyo contexto contribuye a su significación y a su eficacia.

32. Así la *LG* dice que «por los sacramentos los obispos santifican a los fieles», lo cual no es exacto, rigurosamente hablando, ya que sólo Dios es el que santifica. Del mismo modo *OT* 4 desea que los seminaristas se preparen para «ejercer la obra de salvación por medio del sacrificio eucarístico y los sacramentos», lo cual es ambiguo, ya que la salvación es obra de Dios y la actuación de la Iglesia está al servicio de esa obra divina.

33. *LG* 10.2; 11.1; 12.2; 14.2; 15, 34.2, 37, 42.1; cf. *AG* 6.3 y 9.2; *PO* 2.5 y 4.2.

Una pastoral sacramental

La pastoral sacramental es un último elemento característico de la doctrina sacramental del Vaticano II y tiene un valor dogmático. En efecto, el concilio establece una vinculación muy estrecha entre la palabra de Dios y los sacramentos (*LG* 17, 37.1, 64; *SCo* 9.11-2; *PO* 4,1-2; *UR* 2.4). La razón de esta correlación es clara: «La predicación de la palabra se requiere para el ministerio mismo de los sacramentos, como quiera que son sacramentos de la fe, la cual nace de la palabra y de ella se alimenta» (*PO* 4.2). Así pues, las lecturas bíblicas y la predicación son un elemento constitutivo de la celebración. Al mismo tiempo, Pablo VI, en el motu proprio *Sacram liturgiam* (1964), indicaba que los pastores tienen que tener una homilía los domingos y los días de fiesta[34]. Más tarde, en la *Institutio generalis*, que acompaña al nuevo ritual eucarístico, se afirma: «La homilía forma parte de la liturgia»[35]. Por otra parte, los rituales renovados de los sacramentos comprenden ahora al menos una lectura bíblica, algo que no ocurría anteriormente (penitencia-reconcliación, unción de los enfermos).

En segundo lugar, el Vaticano II insiste en varias ocasiones en la participación de los fieles en la liturgia de los sacramentos. Se trata de una participación basada en el sacerdocio bautismal (*LG* 10.2 y 26.3) y que se describe como algo que los fieles han de procurar «consciente, activa y fructuosamente» (*SCo* 11), como una «participación plena» (*SCo* 14.1, 21.2; 41.2). El calificativo «activa», acompañado de otras características similares (*SCo* 14.1, 50) o empleado solo (*SCo* 19, 27.1 y 3), está en el centro de esta actitud: los fieles no pueden ser «extraños y mudos espectadores» (*SCo* 48); todos los fieles «tienen en la celebración litúrgica una parte propia» (*LG* 11,1 y 26.3), concretamente «concurriendo» a la oblación eucarística (*LG* 10.1). A la fórmula clásica «recibir los sacramentos» (*LG* 11101.2, 37.1; *PO* 4.2; *CD* 30.6), correlativa de una expresión no menos habitual, «administrar los sacramentos» (*SCo* 36.2, 39, 63.1; *PO* 2.5; *CD* 15.2), se une la expresión más afortunada de «participar en los sacramentos» (*LG* 42.1; *SCo* 56). La recepción es activa, el don que hay que acoger implica una acción: «El carácter sagrado y orgánicamente estructurado de la comunidad sacerdotal se actualiza por los sacramentos y por las virtudes» (*LG* 11.1). Los fieles, «en virtud de su sacerdocio, concurren a la ofrenda de la eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos» (*LG* 10.2). De esta manera puede realizarse «una celebración sincera, plenamente vivida» *(PO* 6.5).

Las orientaciones de esta renovación litúrgica suponen: la adopción de lenguas vivas (*SCo* 36.2), un retorno a las formas antiguas que se consideran más impregnadas de sentido (por ejemplo, el bautismo de adultos por etapas: *SCo* 64-66), una apertura a las formulaciones y a los ritos que pertenecen a las tradiciones orientales (la epiclesis eucarística, la fórmula de la confirmación), la posibilidad de escoger entre varios gestos o varias palabras (plegarias eucarísticas, bendición nupcial, gesto de la comunión), una voluntad de tener en cuenta las culturas locales (tradiciones relativas al matrimonio: *SCo* 77.2; ritos de iniciación: *SCo* 65),

34. *Sacram liturgiam*: *DC* 61 (1964) 359.
35. *Institutio generalis*, abril 1969, nº 41; *Missale romanum ex decreto S. O. Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli pp. VI promulgatum*, Typis polyglottis Vaticanis 1970.

una invitación a asumir las circunstancias en las que interviene la celebración (*SCo* 68 y 75). El sacramento es por tanto una realidad histórica cuya «sustancia» está ligada a las modificaciones y modulaciones de tiempo y de lugar, sin perder por ello su identidad.

3. Evaluación de la doctrina sacramental del Vaticano II

Para apreciar el alcance de la enseñanza del Vaticano II sobre los sacramentos se puede considerar en primer lugar su relación con el concilio de Trento y con el período que separa a los dos concilios, y luego su relación con las sociedades y culturas de nuestro tiempo.

El Vaticano II y el concilio de Trento

El Vaticano II se inscribe, dese el punto de vista de la doctrina sacramental, en la línea tridentina, a la que intenta actualizar y prolongar, «para conservar la sana tradición y abrir, con todo, el camino a un progreso legítimo» (*SCo* 23.1). Las categorías utilizadas para hablar de los sacramentos (significado, eficacia, carácter, sustancia, sacerdocio bautismal y sacerdocio ministerial, poder de los obispos y de los sacerdotes, sacrificio eucarístico) son tradicionales, así como la insistencia en la relación entre los sacramentos y la fe. Además, el concilio sigue a la *Mediator Dei* a propósito del sentido de la liturgia. Sin embargo, aparecen algunas diferencias entre la enseñanza sacramental del Vaticano II y la del concilio de Trento.

En primer lugar, hay un cambio de objetivo y de tono. Los contextos no son los mismos. El concilio de Trento se oponía a la reforma protestante, mientras que el concilio Vaticano II intenta reformar la Iglesia reduciendo a lo esencial su autocomprensión y adaptando o renovando sus prácticas litúrgicas y evangelizadoras. Por eso mismo el último concilio no emplea la terminología de la transustanciación o de la materia-forma de los sacramentos, como lo habían hecho el concilio de Trento y Pío XII. El magisterio no parece haber renunciado a esos lenguajes, pero no siente la necesidad de emplearlos a toda costa.

En la misma línea se pueden señalar cierto número de debates clásicos en teología sacramental que el Vaticano II no tiene en cuenta: por ejemplo, la institución de los sacramentos por Cristo, la intención de los ministros, la presencia eucarística de Cristo, la comunión bajo las dos especies, y hasta la concelebración eucarística. Estas cuestiones ya se han regulado y no exigen un nuevo tratamiento por parte de la autoridad. Lo mismo ocurre con las largas y difíciles cuestiones planteadas entre los dos concilios de Trento y Vaticano II a propósito del matrimonio y de la competencia eclesial respecto al poder del Estado, a propósito del jansenismo, de la mística y del modernismo: nada de eso encuentra eco en el último concilio.

Por otra parte, se ha señalado el conjunto importante de las novedades aportadas por el Vaticano II a la enseñanza sacramental del concilio de Trento y a las precisiones que le siguieron. El cambio es sobre todo de orden práctico, pero afecta también a la terminología tradicional. El último concilio habla de la eucaristía más bien que de la misa. El sacramento de la penitencia conserva su nom-

bre, pero hay un desdoblamiento de términos que tienen en cuenta Pablo VI y el sínodo de 1983: «Quienes se acercan al sacramento de la penitencia obtienen de la misericordia de Dios el perdón de la ofensa hecha a él y al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a la que hirieron pecando» (*LG* 11.2). Este vocabulario es patrístico y tradicional. Se insinúa aquí discretamente el lenguaje de la reconciliación.

Con una preocupación terminológica más clara, el Vaticano II sugiere igualmente que se hable de «la unción de los enfermos» más bien que de «extremaunción» (*SCo* 73). No se trata de una innovación propiamente dicha. En efecto, «los términos *extrema unctio* o *unctio exeuntium* que emplean los teólogos y canonistas a partir del siglo XII casi no figuran en los rituales antes del siglo XV[36]. Además, los debates del concilio de Trento sobre la extremaunción habían manifestado la voluntad de no reducir este sacramento a ser sólo la unción de los moribundos. Quizás sea más típico el lenguaje sobre el sacramento del orden o de la ordenación. El Vaticano II, aunque mantiene el vocabulario tridentino del sacerdocio, no hace de él la referencia primera de este sacramento. Emplea más bien el lenguaje de la misión, de la función y del ministerio. Este vocabulario no minimiza la consagración o el estado de los cristianos ordenados y no reduce su papel a una pura función. Indica que este servicio, si va ligado a un sacramento, no se define solamente por el sacerdocio, y también que éste implica, según el esquema de las tres funciones de Cristo, una responsabilidad de evangelización y un papel en la unidad y la solidaridad de la Iglesia.

Se pueden señalar también en la enseñanza sacramental del Vaticano II algunas novedades más claramente doctrinales. Así ocurre con la noción bíblica de *memorial*, cuyo interés ya se ha señalado en la teología de la eucaristía (*SCo* 47 y *UR* 22.3). Citemos igualmente la integración de la vida sacramental de la Iglesia en el esquema ternario de los tres oficios de Cristo, lo cual da a las celebraciones una relación estructurante con la evangelización y con la unidad eclesial (*LG* 1-13, 25-27, 34-36). También interviene en el lenguaje conciliar la noción de sacramentos de la iniciación cristiana (bautismo, confirmación, eucaristía). Esta formulación se había hecho posible gracias a la renovación patrística y antropológica de los siglos XIX y XX[37]. Designa el proceso de estructuración de la fe y de integración en la Iglesia, tal como señalan los sacramentos que constituyen la identidad cristiana y eclesial, dado que este proceso supone un camino catecumenal, unas celebraciones apropiadas y el descubrimiento de la realidad eclesial (*SCo* 64; *AG* 13-15).

Hay otras dos novedades que tienen también un alcance doctrinal. La primera, cercana a la práctica, afecta al sentido del ministerio y también a las relaciones con el Oriente cristiano: es la restauración del diaconado permanente que supone un papel ministerial original, ya que el diácono está encargado de una función de presidencia sacramental para el bautismo y el matrimonio (*LG* 29). El cristianismo ortodoxo contemporáneo piensa que se trata aquí de una innovación latina inquietante, ya que el diaconado tradicional no tenía este papel. Las antiguas diver-

36. A. G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, *o.c.* 696.

37. Cf. P. M. GY, *La notion chrétienne d'initiation*, en *La liturgie dans l'histoire*, *o. c.*, 17-39.– Cf. *AG* 14 y *PO* 2.3; ya en *SCo* 65 y 71.

gencias entre el diaconado occidental y el oriental en ese punto no aparecía hasta ahora, en la medida en que los diáconos occidentales no permanecían en este ministerio y pasaban en principio a ordenarse de presbíteros. La toma de posición conciliar impide en todo caso desde ahora hablar de «ministerio sacerdotal» sin más precisiones, y que el ministerio no sacerdotal, pero ordenado, del diácono interviene en el bautismo y en el matrimonio. La segunda novedad teológica y doctrinal consiste en una extensión de la sacramentalidad, concretamente a la Iglesia: repitamos su importancia. Aunque no constituye una novedad total respecto a la tradición, se presenta como un rasgo nuevo en cuanto a la eclesiología y, por consiguiente, en cuanto a la relación entre las Iglesia y los sacramentos: los sacramentos manifiestan la sacramentalidad eclesial al mismo tiempo que expresan el obrar de Dios.

El último concilio ha intentado igualmente plantear mejor algunas cuestiones clásicas en el cristianismo latino: por ejemplo, la relación entre la palabra de Dios y los sacramentos (concretamente *PO* 4.2 o *LG* 17). Ha intentado además, a pesar de ser fuertemente cristocéntrico, subrayar el papel del Espíritu en las celebraciones sacramentales, aunque con resultados desiguales (*LG* 12.2 y *AA* 3.4). A propósito de la presencia real y eucarística de Cristo (*SCo* 7), señala los diversos modos de la presencia del Resucitado en las celebraciones sacramentales: la presencia ligada a la consagración y a la epiclesis entra por tanto en una globalidad, lo mismo que los sacramentos entran en el conjunto que constituyen las tres funciones de Cristo. En cada ocasión, se siente el deseo de no dejar en estado aislado un elemento del misterio y de vincularlo al contexto en el que encuentra su sentido.

Entre las cuestiones sacramentales mejor planteadas se puede señalar además lo que dice el Vaticano II de los sacramentos celebrados fuera del catolicismo (*UR* 3.4 y 22). Se renueva sobre todo en parte el tema clásico del significado y de la eficacia de los sacramentos. Por una parte, el significado de los sacramentos se comprende como una «manifestación» de la Iglesia (*SCo* 41.2), como una realidad cuyo carácter manifestativo depende de los ritos (*SCo* 59.2), y finalmente como el fundamento del testimonio que tienen que rendir los cristianos (*LG* 11.2, a propósito del matrimonio). Por otra parte, la eficacia sacramental que el concilio analiza del modo clásico según sus múltiples aspectos (por ejemplo *SCo* 10), se considera no solamente como el don de la gracia, sino también, de alguna manera más acá de ese don, como una «disposición» a recibir la gracia (*SCo* 59): es algo que ya había subrayado el concilio de Trento, pero a propósito de la justificación en general, no en lo relativo a los sacramentos.

El Vaticano II y el tiempo presente

Los sacramentos, tal como los comprende el Vaticano II, son realidades para la vida cristiana de hoy. Su formulación, la reforma de su ritual, el acento que pone en su pastoral indican esta convicción por parte del concilio. Pero siempre resulta difícil tener en cuenta el tiempo presente. Por eso, el último concilio no ha logrado evitar la crisis sacramental que conoce actualmente el cristianismo latino.

En su *Carta apostólica* para el 25° aniversario de la *Sacrosanctum Concilium* (1989), Juan Pablo II enumeró algunas dificultades que le parecían dificultar «la aplicación de la reforma litúrgica». Señala algunos elementos que se deben a la

cultura: «una privatización del terreno religioso, un cierto rechazo de toda institución, una menor visibilidad de la Iglesia en la sociedad, un cuestionamiento de la fe personal». A esta primera serie de factores, el papa añade una serie de elementos que tienen que ver con la vida eclesial presente: «el paso de una simple asistencia, muchas veces muda y pasiva, a una participación más plena y activa ha sido una exigencia demasiado fuerte para algunos», el hecho de que «algunos han recibido los nuevos libros con cierta indiferencia o sin intentar comprender ni hacer comprender los motivos de estos cambios», mientras que «otros se han replegado de manera unilateral y exclusiva en las formas litúrgicas precedentes, percibidas a veces como la única garantía de seguridad en la fe», y finalmente la tendencia a «innovaciones fantasiosas», «perturbando la unidad de la Iglesia y la piedad de los fieles, chocando incluso a veces con los datos de la fe»[38].

Este análisis pone de relieve un problema habitual en la historia del dogma, el de la recepción de los actos magisteriales. Al mismo tiempo, indica dos factores de primer orden: la cultura actual y la vida de la Iglesia. No cabe duda de que el primero ejerció la mayor influencia. La puesta en práctica eclesial, litúrgica y catequética, y hasta teológica, de las orientaciones conciliares tiene evidentemente un papel considerable; y este papel, a pesar de las insuficiencias en algún que otro lugar, no ha sido solamente fuente de dificultades. Pero más decisiva parece ser que ha sido la sensibilidad cultural y espiritual de nuestros días. La doctrina sacramental del Vaticano II ha procedido a importantes reajustes, peor no ha podido asumir unas evoluciones que comenzaban a dibujarse ya en los años 1960 y que se fueron acelerando a continuación.

Es ante todo la fe lo que hoy está en trasformación. La problemática del Vaticano II ha insistido legítimamente en la iniciativa de Dios en los sacramentos, en el sentido comunitario y eclesial de las celebraciones litúrgicas y en el hecho de que los momentos sacramentales se inscribían en el devenir de la vida cristiana. Pero hoy, en muchos casos, el problema está en otro sitio. Consiste en clarificar lo que se cree y hasta lo que quiere decir el acto de creer. Por tanto, no basta con decir que los sacramentos son «sacramentos de la fe» para que quede resuelto este problema. Se necesita además que la Palabra de Dios sea aceptada en su propia fuerza y que el evangelio pida la celebración para manifestarse en ella de otro modo, bajo una forma distinta. Entonces no es seguro que el sacramento sea la única o la primera celebración en este camino de la fe evangélica. Quizás sean más adecuados otros ritos no sacramentales o presacramentales. Parece además que la iniciación cristiana cuya importancia señala el Vaticano II es muchas veces deficiente, porque no estuvo suficientemente favorecida en la infancia y porque se vio dificultada en la edad adulta. Se comprende entonces que el sacramento de la penitencia tenga dificultades, ya que su celebración implica una iniciación cristiana suficiente. Del mismo modo, el bautismo es finalmente poco significante en muchas comunidades cristianas: se reduce en la práctica solamente al bautismo de los recién nacidos y no acaba de verse como una forma constante de la vida cristiana.

Sin embargo, el Vaticano II ha vuelto a desplegar el sentido del sacramento bautismal restableciendo el catecumenado de adultos y subrayando la importan-

38. Nº 11: *DC* 86 (1989) 521.

cia del bautismo en el apostolado de los cristianos, así como en la solidaridad ecuménica. Pero, de hecho, este esfuerzo no ha llegado hasta el fondo de las cosas. Así lo demuestra la relación que el concilio establece entre el bautismo y la eucaristía. Se dice que el bautismo es «fuente de unidad» (*UR* 22.3). En este sentido, es «comienzo y punto de partida» (*UR* 22.2) respecto a la eucaristía, haciéndola posible y orientando hacia ella (*LG* 10.2 y 11.1; *PO* 5.2). Ésta realiza «la perfecta inserción en Cristo» (*UR* 22.3), y es «centro y cumbre» de los sacramentos (*AG* 9.2), que están «ordenados» a ella (*PO* 5.2).

Como vemos, la eucaristía tiene una prioridad de excelencia respecto a los demás sacramentos y en particular respecto al bautismo. Se comprende esta prioridad: tiene un fundamento indiscutible. Pero entonces no se marca bastante la originalidad permanente y específica del bautismo. ¿No será también éste, dentro del orden debido, una cumbre de la conversión y no sólo una apertura a la eucaristía? ¿Y no será la eucaristía una manera de expresar el bautismo abriéndolo al sacrificio de Cristo?

Curiosamente, el lenguaje conciliar tiene tendencia a aislar a la eucaristía de los demás sacramentos. Se evoca, por ejemplo, «la celebración de la misa y la administración de los sacramentos (*SCo* 27.2 y 36.2), se menciona «el sacrificio y los sacramentos» (*SCo* 6; *OT* 4). O bien el concilio indica la prioridad eucarística por medido de expresiones como «sobre todo», «en primer lugar», «principalmente» (*SCo* 10 y 41.2; *LG* 42.1; *AG* 39.1; *UR* 15.1;*OT* 8). Es verdad que evita decir que la misa sea «fuente y cumbre» de los sacramentos. Se contenta con una fórmula más restrictiva y la comprende como «centro y cumbre» de los sacramentos (*AG* 9.2) o de la vida de la comunidad (*CD* 30.6). Si la eucaristía es fuente, lo es fuera del septenario sacramental, para la evangelización (*PO* 5.2), para la vida cristiana (*LG* 11.1), para la vida de la comunidad (*CD* 30). En una palabra, si es legítima la preocupación que tiene el concilio de organizar el septenario y de mostrar sus líneas internas de coherencia espiritual, se puede preguntar si la primacía de la eucaristía deja sitio suficiente para el polo bautismal de la vida cristiana.

La enseñanza sacramental del Vaticano II encierra finalmente dos puntos un tanto oscuros. Primero, en lo que concierne a la esperanza: los sacramentos de la fe son también sacramentos del porvenir. Pues bien, la escatología conciliar no guarda mucha relación con los sacramentos. En segundo lugar, a propósito del Espíritu Santo: se ha dicho que el lugar que se le concede al Espíritu Santo en las celebraciones sacramentales, tal como las presenta el Vaticano II, es un lugar muy limitado, aun cuando sea mayor que el que le concedió la doctrina y la teología del concilio de Trento. Quizás una espiritualidad más atenta todavía al bautismo y a la esperanza tendría más propensión a mencionar al Espíritu y a celebrar su acción en los sacramentos.

CAPÍTULO VII

Los sacramentos después del Vaticano II

por H. BOURGEOIS

¿Que ha pasado después del Vaticano II en lo que se refiere a la teología sacramental? El concilio dio lugar a muchos acontecimientos: puesta en práctica de la reforma litúrgica, intervenciones de los papas y de las Congregaciones romanas, declaraciones de los sínodos de los obispos en Roma, de las conferencias episcopales y de diversos obispos, y finalmente la publicación de documentos importantes, como los *Códigos de derecho canónico* y el *Catecismo de la Iglesia universal.* Vale la pena tener en cuenta la importancia dogmática de todo este conjunto, evidentemente diversa en cada caso. Al mismo tiempo, un diálogo ecuménico sostenido tocaba varios puntos discutidos sobre los sacramentos y la práctica sacramental, planteando nuevos problemas.

> **INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS:** H. BOURGEOIS, *L'initiaton chrétienne et ses sacrements*, Centurion, Paris 1982; ID., *Théologie catéchumenale*, Cerf, Paris 11991.– J. DORÉ (ed.), *Sacrements de Jésus-Christ*, Desclée, Paris 1983.– A. TOURNEUX, *Vatican II et l'eucharistie*, en *Questions liturgiques* (1988 y 1990). – *Les Sacrements de Dieu*: RSR 75, 2-3 (1987).– Presentaciones de los rituales postconciliares revisados: La Maison-Dieu: el bautismo (L. Ligier) 98, (1969), (R. Beraudy) 110 (1972); la confirmación (B. Kleinheyer) 110 (1972); la eucaristía (R. Cabié y A. M. Roguet) 100 (1969), (P. Jounel) 103 (1970); la pénitencia-reconciliación (P. M. Gy) 139 (1979); la unción de los enfermos (P. M. Gy) 113 (1973); la ordenación (P. Jounel) 98 (1969); el matrimonio (P. M. Gy) 99 (1969).

1. LA PUESTA EN PRÁCTICA DE LA REFORMA LITÚRGICA

Esta puesta en práctica se hizo a través de la publicación de nuevos rituales para cada uno de los sacramentos entre los años 1968 y 1974. Esta reforma llevó a cabo las indicaciones dadas por el Vaticano II, concretamente en la *Sacrosanctum Concilium*: vincular la celebración con la Palabra bíblica, participación de los fieles, sentido de la tradición y del progreso, importancia de las culturas locales y de las diversas situaciones, etc.

Por otra parte, introdujo algunas novedades que el Vaticano II no había previsto expresamente, pero que surgen de la dinámica introducida por el concilio. Muchos católicos se sensibilizaron sobre todo por las modificaciones del ritual de la eucaristía. Pero vale la pena señalar otros rasgos notables, por ejemplo la apertura a la tradición oriental (nuevas plegarias eucarísticas, fórmula sacramental de la confirmación), la institución de ministerios no ordenados (lector, acólito) o también el establecimiento de varias formas para la celebración de la reconciliación sacramental.

Por lo que se refiere a la doctrina de los sacramentos, la reforma litúrgica estuvo acompañada de tres tipos distintos de textos magisteriales.

En primer lugar, Pablo VI publicó varias constituciones apostólicas para presentar algunos de los nuevos rituales[1]. Estos textos son más o menos importantes desde el punto de vista dogmático. Uno de ellos tiene un peso particular, el relativo a la confirmación. Pablo VI precisa que «en la Iglesia latina», «el sacramento de la confirmación se confiere por la unción del santo crisma sobre la frente, hecha con la imposición de la mano», y añade, a propósito de la fórmula sacramental: «Hemos juzgado que había que preferir la antigua fórmula propia del rito bizantino»; y da su enunciado: «Recibe el sello del don del Espíritu Santo»[2]. Debe tenerse en cuenta otro conjunto de textos: los *praenotanda*, es decir, las indicaciones teológicas y pastorales que introducen los rituales. Estos textos pueden considerarse como lugares teológicos, sobre todo cuando se trata de textos desarrollados, como ocurre con el ritual del bautismo y con el de la penitencia-reconciliación. Su exposición es densa, clara y sintética. Una tercera categoría de documentos son los que emanan de las congregaciones romanas y precisan, en algunos puntos discutidos, el sentido de la reforma conciliar[3].

Estos documentos muestran que la teología sacramental oficial de la Iglesia latina ha encontrado una forma bastante precisa, pero que en la práctica abundan las cuestiones y que la doctrina tiene que asumir las complejidades pastorales. El magisterio intenta entonces ser fiel a la vez a la línea del Vaticano II y evitar con cuidado las desviaciones o alteraciones que podrían perjudicar al significado de los sacramentos para la fe. La vigilancia de la Congregación para la doctrina de la fe en esta materia manifiesta con mucha claridad esta preocupación.

1. *Pontificalis romani* (1968), sobre las ordenaciones; *Missale romanum* (1969), para la eucaristía *Divinae consortium naturae* (1971), para la confirmación; *Sacram unctionem* (1972), para la unción de los enfermos.

2. *DC* 68 (1971) 854.

3. Cf. la Congregación para el culto divino: Instrucción *Immensae caritatis* sobre la comunión eucarística: *DC* 70 (1973) 358-361; Carta *Eucharistiae participationem,* sobre las plegarias eucarísticas: *DC* 70 (1973) 609-612; Notificación a propósito de la comunión en la mano: *DC* 82 (1985) 803. La Congregación para la doctrina de la fe: sobre la absolución general: *DC* 69 (1972) 713-715 y 74 (1977) 297-298; sobre el matrimonio: *DC* 70 (1973) 707; sobre el bautismo de los niños: *DC* 77 (1980) 1107-1113; sobre la presidencia de la eucaristía: *DC* 80 (1983) 885-887.

2. LAS INTERVENCIONES MAGISTERIALES

Intervenciones de los papas

Los papas que han intervenido en materia de sacramentos después del Vaticano II son Pablo VI y Juan Pablo II. Como sus tomas de posición tiene una autoridad variable según su naturaleza, distinguiremos aquí entre las encíclicas, las exhortaciones apostólicas, las cartas o mensajes, y finalmente los discursos pronunciados en diversas circunstancias.

Las encíclicas de Pablo VI tocan el terreno sacramental en tres ocasiones. En la *Ecclesiam suam* (1964), texto contemporáneo del concilio, se habla brevemente de la espiritualidad del bautismo (n° 41). El año siguiente, la *Mysterium fidei* está dedicada esencialmente a la eucaristía y trata de dos cuestiones discutidas antes del Vaticano II, la del simbolismo y la de la transustanciación[4]. Finalmente, en 1968 apareció la *Humanae Vitae*, un texto de contenido ético más que sacramental, pero que recoge una teología del matrimonio a propósito de los problemas de la fecundidad y de la regulación de nacimientos[5].

Las encíclicas de Juan Pablo II aparecidas hasta 1994 entran también en varias ocasiones en el terreno de los sacramentos. La *Redemptor hominis* (1979) hace referencia a la eucaristía y a la penitencia (n° 20); esta alusión, muy rápida, subraya el vínculo existente entre el misterio de la salvación evangélica y la práctica sacramental. En la *Dives in misericordia* (1980) trata de la misericordia divina y de la misericordia cristiana, pero se abstiene de hacer referencia explícita al sacramento de la reconciliación. Otra encíclica, dedicada al Espíritu Santo, *Dominum et vivificantem* (1986), habla por el contrario de la sacramentalidad eclesial (n° 61, 63-64) y de la eucaristía (n° 62), después de una exposición concreta sobre el papel del Espíritu Santo en el reconocimiento del pecado del mundo (n° 27-48). Finalmente, la *Redemptoris missio* (1990) trata del bautismo como de una de las finalidades de la misión evangélica (n° 47) y como la fuente de la evangelización (n° 71).

De hecho, fuera de la *Mysterium fidei*, la única encíclica verdaderamente consagrada a un sacramento, las encíclicas se refieren más bien a otros temas. Pero ocurre que se evocan y hasta se presentan los sacramentos con ocasión de algunas cuestiones que afectan al misterio de la salvación (la presencia del Espíritu en la Iglesia, la misión evangélica y eclesial, etc.). En ese caso, los temas sacramentales sirven de puntos de referencia o de acompañamiento doctrinal, sin llegar propiamente a constituir un lugar teológico.

Las exhortaciones teológicas se han convertido desde hace algunos años en un género literario importante en la enseñanza pontificia. Estos textos conceden amplio espacio a las cuestiones relativas a los sacramentos. Hay que citar ante todo la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (1975). En este tratado tan completo y tan metódico sobre la evangelización se pide que no se establezca una oposición entre la evangelización y los sacramentos, como si éstos pertenecieran a la vida eclesial corriente sin tener una función evangelizadora (n° 47). Del mismo modo,

4. *DzS* 4411-4412; *FC* 795/3.
5. *FC* 950-951, *MPC* II, 288-307.

los ministerios eclesiales en su diversidad se inscriben oportunamente en el proceso evangelizador, poniéndose el acento en los ministerios no ordenados (nº 73).

Juan Pablo II ha publicado varias exhortaciones apostólicas, generalmente después de los sínodos episcopales celebrados en Roma. La *Catechesi tradendae* (1979) tiene un párrafo dedicado a la relación entre la catequesis y los sacramentos (nº 23). En la *Familiaris consortio* (1981), sobre las tareas de la familia cristiana, se habla, como es lógico, del sacramento del matrimonio (nº 51 y 56), pero también de la eucaristía (nº 57), de la reconciliación sacramental (nº 58) y de la pastoral del matrimonio (nº 65-85: preparación al matrimonio, matrimonios mixtos, divorciados que vuelven a casarse, etc.). Después del sínodo episcopal de 1983, Juan Pablo II publicó la exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia* (1984), texto consagrado por entero a las cuestiones teológicas y pastorales suscitadas por la celebración del sacramento del perdón y concretamente a las diversas formas que puede tomar esta celebración. En 1992 aparecía la *Christifideles laici,* como resultado del sínodo episcopal de 1987. El interés de este texto sobre los laicos en lo que se refiere a la teología sacramental es doble: por un lado, explica lo que son los ministerios no ordenados (nº 21-24); por otro, analiza la relación entre hombres y mujeres (nº 49-52), lo cual, le da ocasión al papa para reafirmar su posición sobre la no ordenación de las mujeres (nº 51) y señalar una vez más el sentido del matrimonio (nº 52). Finalmente, en la *Pastores dabo vobis* (1992), instrucción apostólica tras el sínodo episcopal de 1990, Juan Pablo II trata el tema de la formación de los presbíteros, lo cual le lleva a insistir en el sentido del sacramento del orden (nº 11-18).

El papa tiene otros medios de expresión, que se van multiplicando en la cultura presente de los medios de comunicación social. Juan Pablo II se ha expresado concretamente en cartas apostólicas (dos de las cuales han alcanzado cierto eco: *Mulieris dignitatem* en 1988 y *Ordinatio sacerdotalis* en 1994, donde se afirma la no ordenación de las mujeres) y varios discursos y homilías a lo largo de sus viajes pastorales[6] o en Roma, con ocasión de los sínodos episcopales, de las visitas de los obispos *ad limina o* de los encuentros anuales con los organismos de la curia (por ejemplo, los discursos anuales al tribunal de la Rota son bastante importantes en lo que se refiere al sacramento del matrimonio y a la comprensión que de él tiene la curia romana). Los discursos del papa en las audiencias generales semanales son verdaderas catequesis en donde se habla regularmente de los sacramentos. Así, en 1976-1977, Pablo VI trató en varias ocasiones el tema del sentido del bautismo[7]. Juan Pablo II suele hablar del matrimonio[8] o de los demás sacramentos (concretamente la eucaristía y la ordenación).

Intervenciones episcopales

Hay que citar igualmente, como intervenciones magisteriales, las tomas de posición de los obispos del mundo, frecuentemente a través de las Conferencias

6. Por ejemplo, cuando el viaje de 1982 a gran Bretaña, una homilía en Coventry sobre la confirmación: *DC* 79 (1982) 591-592, y otra homilía en Liverpool sobre la penitencia-reconciliación: *ibid.*, 593-594.

7. *DC* 73 (1976) 453; 74 (1977) 112-113. 411.

8. *DC* 77 (1980) 870-876. 919-923; 79 (11982) 811-812. 857-863. 975-978; 82 (1985) 42-45; etc.

episcopales. Los obispos de Francia publicaron en 1971 un informe famoso sobre la sacramentalidad de la Iglesia y, en 1972, un texto sobre la responsabilidad episcopal en materia de pastoral sacramental. En 1978, presentaron una profesión de fe a partir de una de las plegarias eucarísticas, *Il est grand, le mystère de la foi*, y en 1979 una declaración sobre el ministerio de la penitencia y de la reconciliación. Recientemente, la comisión doctrinal del episcopado francés ha tratado de «los ministerios ordenados en una Iglesia de comunión»[9]. Las aportaciones de otros episcopados a las cuestiones sacramentales[10] son igualmente, en su conjunto, de tipo pastoral y, en este sentido, teológicas.

Los sínodos episcopales en Roma

Ya habituales, estas reuniones de obispos tienen la finalidad de examinar una cuestión y proponer algunos elementos de reflexión para el día de hoy. Los trabajos se publican en principio como tales; luego el papa los prolonga con una exhortación apostólica. Desde el Vaticano II, seis sínodos episcopales han abordado más o menos directamente el tema sacramental: el de 1971 sobre el ministerio sacerdotal (al que puede añadirse el de 1990 sobre la formación de los presbíteros), el de 1978 sobre la catequesis (informe de la catequesis y de los sacramentos), el de 1980 sobre la familia (y por tanto sobre el matrimonio), el de 1983 sobre el sacramento de la penitencia-reconciliación, y finalmente el de 1987 sobre los laicos, en donde se habló discretamente del lugar que deben ocupar los sacramentos en la espiritualidad y en la misión de los bautizados.

Fuera de la asamblea de 1983, dedicada por entero al sacramento de la penitencia-reconciliación, estos sínodos en su conjunto no tocaron la cuestión sacramental más que indirectamente, incluso cuando en 1971 se estudió el problema del ministerio sacerdotal. Los sínodos, simples órganos de consejo del papa, se interesan sobre todo por los temas generales, ligados a la eclesiología y a la evangelización. Los sacramentos no son más que un elemento en ese conjunto.

El Catecismo de la Iglesia católica[11]

Presentado por la Constitución apostólica *Fidei depositum* de Juan Pablo II (1992), este documento fue «escrito en orden a la aplicación del concilio ecuménico Vaticano II», lo cual le da no solamente un carácter oficial, sino además un estatuto análogo al del *Catecismo del concilio de Trento*. En este catecismo se concede a los sacramentos un lugar importante. Después de la primera parte de la obra que trata de la confesión de fe, la segunda parte está prácticamente dedicada a ellos, según una opción adoptada en plena conformidad con el catecismo triden-

9. Textos: *DC* 68 (1971) 1067 s.; 69 (1972) 1027; *Il est grand, le mystère de la foi*: *DC* 75 (1978) 1062-1073; 76 (1979) 981-1982; *Les ministères ordonnés dans une Église communion*: *DC* 90 (1993) 420-429.

10. Recordemos aquí algunos textos sobre la eucaristía: episcopado de Holanda: *DC* 70 (1973) 184-185; episcopado italiano: *DC* 80 (1983) 540-542 – documentos sobre el sacramento del perdón: obispos españoles: *DC* 69 (1972) 740; obispos belgas: *DC* 70 (1973) 913-918 y 975-979 – documentos sobre el matrimonio: episcopado del Tchad: *DC* 87 (1990) 110671-1072 – sobre el presbiterado: obispos de Holanda: *DC* 89 (1992) 833-846.

11. *Catecismo de la Iglesia católica*, Madrid 1992.

tino. Las referencias enunciadas por el texto del Catecismo de la Iglesia católica son características: se cita evidentemente al Vaticano II y a los padres de la Iglesia, pero también a los nuevos formularios litúrgicos (misal de Pablo VI, rituales de los sacramentos) y se mencionan igualmente fórmulas y gestos que pertenecen al cristianismo oriental, concediendo una notable prioridad a la liturgia bizantina. Se habla entonces del bautismo según el ritual bizantino (nº 1239-1240), de la unción del crisma (nº 1241-1242), del rito de coronación de los esposos (nº 1623) y de la absolución bizantina (nº 1481). El catecismo del Vaticano II, a pesar de ser latino, intenta sin embargo asumir algo de las diversas tradiciones sacramentales que constituyen el conjunto del cristianismo.

En su doctrina de los sacramentos, el catecismo de la Iglesia católica se inscribe bastante bien en la perspectiva del Vaticano II. Es constante la preocupación por el lugar teológico que constituye la liturgia, se marca bien el acento trinitario (nº 1077, 1112, 2264, 2666, 2671) y se subraya el misterio pascual (nº 11085 y 1096; cf. nº 1680 y 1690). Más originales son la importancia que se da a la bendición como acto y como actitud espiritual (nº 1079 y 1082-1083), la mención del Espíritu Santo (más fuerte que en los textos conciliares: nº 1091-1109) y finalmente una manera sugestiva de leer y de organizar el septenario sacramental. La penitencia y la unción de los enfermos son llamadas juntamente «sacramentos del servicio de la comunión» (nº 1534-11535). De esta forma los siete sacramentos se articulan en tres conjuntos: los de iniciación, los de curación y los del servicio a la comunidad.

La teología de este catecismo es clásica. Se relacionan los términos de signo y de símbolo (nº 1145-1152), se subraya la relación entre los sacramentos y la fe (nº 1122=1126, 1253-1255); se detallan los nombres y los efectos de los sacramentos; se recuerda la noción de sacramental (nº 1667-1679) que había integrado el Vaticano II (*SCo* 60 y 79A). Se precisa (nº 1684) que los funerales, que son una «celebración litúrgica», no son «ni sacramentos ni sacramentales», al menos en el sentido de que no confieren al difunto «ninguno de estos dones». Por otra parte, el catecismo evita la utilización de ciertos términos técnicos de la transición latina (materia y forma, por ejemplo), pero conserva los de «carácter» (nº 1274, 1304-1305, 1582) y de «transustanciación» (nº 1376). Se indican las diferencias litúrgicas entre Occidente y Oriente , pero sin dar lugar a ninguna reflexión (excepto a propósito de la confirmación-crismación: nº 1292).

Documentos de los organismos romanos

Entre las expresiones del magisterio ordinario después del Vaticano II, hay que tener en cuenta en su nivel propio las intervenciones de las Congregaciones romanas, cuyo papel ya se indicó en la actuación de la reforma litúrgica nacida del concilio. El aspecto propiamente teológico o dogmático de los sacramentos está asumido más concretamente por la Congregación para la doctrina de la fe. Los otros dicasterios romanos, la Congregación para el culto divino, la Congregación para la disciplina de los sacramentos o también el Secretariado (hoy Consejo pontifico) para la unidad de los cristianos, intervienen sobre todo en puntos prácticos y generalmente a propósito solamente de la eucaristía[12].

12. Algunos textos: *DC* 70 (1973) 358-361; 77(1980) 641-644; 70 (19173) 1005-1006.

La *Congregación para la doctrina de la fe* se manifestó a propósito de la teología de Schillebeeckx relativa al ministerio y a la presidencia de la eucaristía[13]. Más recientemente, una carta titulada *Sobre ciertos aspectos de la Iglesia comprendida como comunión*[14], ha desarrollado una eclesiología de la comunión eucarística (nº 5-6) que ha planteado problemas en el diálogo ecuménico, no solamente a propósito de las Iglesias nacidas de la Reforma, sino también de la Iglesia ortodoxa.

Por su parte, la Comisión teológica internacional, que tiene una autoridad menor y que no se ha ocupado prioritariamente de los sacramentos, ha tratado sin embargo de manera tangencial la doctrina del matrimonio, la de la reconciliación-penitencia, la del ministerio ordenado y la de la sacramentalidad de la Iglesia[15].

3. Los códigos canónicos del catolicismo

Otro testimonio sobre la concepción católica de los sacramentos después del Vaticano II se encuentra en los Códigos recientemente promulgados, el *Código de derecho canónico* de la Iglesia latina (1983)[16] y el *Código de cánones de las Iglesias orientales* (1990)[17].

El Código de 1983, el más conocido, habla de los sacramentos en el marco de los tres oficios (*munera*) de Cristo: enseñanza, santificación y gobierno. Pertenecen a la misión santificadora dada por Cristo a la Iglesia (can. 834), estando ésta ligada a la liturgia y al culto público (can. 836-838) y también a la oración de los cristianos y a su vida de penitencia y de caridad (can. 839, §1). Es evidente que los laicos participan de esta función de santificación (can. 835, §4). En este marco de conjunto, se presenta de este modo a los sacramentos:

> «Los sacramentos del Nuevo Testamento instituidos por Cristo nuestro Señor y encomendados a la Iglesia, en cuanto que son acciones de Cristo y de la Iglesia, son signos y medios con los cuales se expresa y fortalece la fe, se rinde culto a Dios y se realiza la santificación de los hombres, y por tanto contribuyen en gran medida a crear, corroborar y manifestar la comunión eclesiástica» (can. 840).

Si se compara este enunciado con el del Vaticano II (*SCo* 59), se constatan dos elementos comunes: los sacramentos tienen como finalidad la santificación humana, la expresión y el reforzamiento de la fe, el culto que se rinde a Dios, la constitución y el desarrollo de la comunión entre los fieles, es decir del Cuerpo místico de Cristo. Pero el código de 1983 presenta algunas diferencias apreciables respecto al concilio, en su preocupación por una formulación más precisa y

13. Cf. *DC* 89 (1992) 237-238,

14. *DC* 89 (1992) 729-733; cf. el comentario de D. Sicard, *L'Église comprise comme communion*, Cerf, Paris 1993.

15. Comisión teológica internacional: matrimonio: DC 75 (1978) 571-575 y 704-718; reconciliación-penitencia: *DC* 80 (1983) 1158-1169; ministerio ordenado: *DC* 68 (1971) 699-700; 83 (1986) 67-69; sacramentalidad de la Iglesia: *DC* 83 (1986) 69-70.

16. *Código de derecho canónico*. Ed. bilingüe comentada, BAC, Madrid 1983.

17. *Código de cánones de las Iglesias orientales*, BAC, Madrid 1994.

cerrada. Por un lado, vuelve a introducirse con una palabra la cuestión de la institución de los sacramentos que el Vaticano II había dejado en la sombra: los sacramentos fueron instituidos por Cristo. Esto implica que Cristo se los «confía» a la Iglesia. Por este motivo, puede decirse que son simultáneamente acciones de Cristo y acciones de la Iglesia, quedando claro que el obrar eclesial ocupa un segundo lugar respecto al obrar de Cristo. Por otro lado, el papel de los sacramentos es considerado por el Código, lo mismo que por el concilio, de cuatro maneras. Pero el código no enumera estas funciones de los sacramentos como lo hacía el concilio. El Vaticano II hablaba de la santificación, de la comunión eclesial, del culto y de fa fe. El código pone la fe en primer lugar (pero sin conservar la antigua expresión «sacramentos de la fe» que se usaba en *SCo* 59), habla a continuación del culto que se rinde a Dios, luego de la santificación y finalmente de la comunión entre los fieles. El código vuelve a utilizar la fórmula recibida de la tradición: «signos y medios»; el Vaticano utiliza fórmulas equivalentes, pero sin citar ésta expresamente.

Se puede considerar que este texto quiere ser más tradicional , más atento al debate en torno al obrar eclesial, y en el fondo más preocupado por detallar las modalidades de la eclesialidad sacramental. El código insiste en que los sacramentos permiten a la fe «expresarse y fortalecerse» y aplica a la comunión eclesial las modulaciones de *SCo*: los sacramentos contribuyen a «crear, corroborar y manifestar la comunión eclesial» (*SCo* 59). En una palabra, el Código se inscribe en la línea del Vaticano II, pero actualiza sus ideas en función de la tradición que hay que mantener, del papel de la Iglesia que hay que comprender debidamente y de la comunión eclesial que es preciso conservar.

Después de estas precisiones fundamentales, el código enumera los siete sacramentos según un esquema más o menos idéntico al del concilio: se habla de la celebración y de sus ritos (con un desarrollo considerable en lo que atañe a la eucaristía), del ministro (sin que se aborde el problema del matrimonio, can. 1057), del sujeto que recibe el sacramento (con muchas precisiones sobre los ordenandos y sobre las personas que se casan), de la comunidad (padrinos para el bautismo y la confirmación; carácter público para la ordenación y para el matrimonio, a no ser por una excepción motivada) y finalmente de la inscripción de algunos sacramentos en los registros de la Iglesia (para el bautismo, la confirmación, la ordenación y el matrimonio).

El Código de cánones de las Iglesias orientales unidas a Roma no desea ser un código oriental complementario del código latino, sino que intenta hacer valer sus propias tradiciones. Sin embargo, los cánones 667-895, que tratan de los sacramentos, siguen muy de cerca el desarrollo y la formulación del código latino. No obstante, se perciben algunas diferencias significativas entre los dos textos. En primer lugar, he aquí cómo se presenta a los sacramentos:

> «Mediante los sacramentos que la Iglesia tiene obligación de administrar, para comunicar los misterios de Cristo bajo un signo visible, nuestro Señor Jesucristo santifica a los hombres por la fuerza del Espíritu Santo para que lleguen a ser de un modo singular verdaderos adoradores de Dios Padre y los une a sí mismo y a la Iglesia, su cuerpo» (can. 667).

Si comparamos este enunciado con el del código latino que acabamos de comentar, aparece en primer lugar que los fines de los sacramentos se reducen a

tres: la santificación, el culto que se rinde a Dios y la comunión eclesial. No se hace mención de la fe, sin duda porque la fórmula «sacramento de la fe» es más occidental que oriental y porque en Oriente los misterios implican la fe, sin explicitarla forzosamente. Por otra parte, se afirma aquí claramente que Cristo es el sujeto operante y el ministro fundamental de las celebraciones: es él el que interviene. La sensibilidad oriental tendría seguramente ciertas reticencias ante una comprensión de los sacramentos como «acciones de Cristo y de la Iglesia», según la fórmula latina. Se advertirá además la mención que se hace del Espíritu Santo, ausente del código latino. El punto de vista es trinitario, lo cual conduce además a hablar de la adoración de Dios Padre, más bien que del culto rendido a Dios. Finalmente, el Código de los cánones de las Iglesias orientales no adopta el lenguaje modulado o detallado que emplea el Código latino para hablar de la fe y, más aún, de la comunión eclesial. El lenguaje oriental se contenta con expresar con sobriedad los efectos de los sacramentos, de una manera más objetiva que personalista o existencial.

Sobre esta base se desarrolla la presentación de los diversos sacramentos. El plan quiere ser más global, menos analítico, que en la redacción latina. Las diferencias son de poca monta, pero a veces significativas. Así, por ejemplo, no se indica nunca que el diácono tenga un ministerio estatutario en lo que concierne al bautismo (can. 677, §2; cf. canon latino 861, §1) o al matrimonio (can. 828, §1; cf. canon latino 1108, §1). El Código de las Iglesias orientales no menciona el catecumenado (can. 862; cf. canon latino 865, §1) o las indulgencias (cánones latinos 992-997). Designa al sacerdote como ministro de la crismación (can. 696; cf. canon latino 882) y no se emplea el término occidental de confirmación. En fin, puede ser concelebrada la unción de los enfermos, como se hace en la tradición de algunas Iglesias (can. 737, §2).

4. Los diálogos ecuménicos

Indicaciones bibliográficas: A. González Montes (ed.), *Enchiridion oecumenicum*, Pont. Univ. Salamanca, 1986-1993, 2 vols.

Diálogos multilaterales: Foi et Constitution, *Baptême, eucharistie, ministère*, Centurion-Taizé, Paris 1982; *Baptême, eucharistie, ministère, 1982-1990. Rapport sur le processus BEM et les réactions des Églises,* Cerf, Paris 1993.

Diálogos bilaterales: Commission intern. anglicane-catholique romaine (ARCIC). *Le rapport final* (1981), Cerf, Paris 1982 (comprende *La doctrine eucharistique* [1971]; *Elucidation* [1979]; *Ministère et ordination* [1973]; *Elucidation* [1979]).– Commission intern. catholique luthèrienne, *Face à l'unité. Tous les documents officiels (1972-1985)*, Cerf, Paris 1986 (comprende *Le rapas du Seigneur* [1979] y *Le ministère dans l'Église* [1981]).– Commission catholique-orthodoxe, *Le mystère de l'Église et de l'eucharistie à la lumière de la sainte Trinité*: DC 79 (1982) 941-945; *Foi, sacrements et unité de l'Église*: DC 85 (1988) 122-126; *Le Sacrement de l'Ordre dans la structure sacramentelle de l'Église*: DC 85 (1988) 1148-1152.– Groupe des Dombes, *Pour la communion des Églises*, Centurion, Paris 1988 (comprende *Vers une même foi eucharistique?* [1971]; *Pour une réconciliation des ministères* [1972]; *Le Ministère episcopal* [1976]; *L'Esprit Saint, l'Église et les sacrements* [1979]).– Secretariat romain pour l'unité,

Baptême, eucharistie, ministère. La reponse catholique: DC 85 (1988) 102-119. – CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Reponse du Sainte-Siège au document final de l'ARCIC I*: DC 89 (1992) 111-115.– CONSEIL PONTIFICAL POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme*: DC 90 (1993) 609-646.

REFLEXIÓN TEOLÓGICA: G. SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, II/2, *L'Église et les moyens de grâce*, Labor et Fides/Cerf, Genève/Paris 1992.– A. BIRMELÉ, *Le Salut en Jésus-Christ dans les dialogues oecuménique*, Cerf/Labor et Fides, Paris 1986.– ID., *À l'ordre du jour des futurs dialogues oecuméniques*: RHPR 69 (1989) 135-151.– B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie oecuménique*, Cerf, Paris 1992.

En los diálogos interconfesionales que se han multiplicado después del Vaticano II, los sacramentos ocupan un gran lugar. El magisterio católico se ha implicado en ellas de diversas formas: por un lado, participando plenamente en los trabajos de «Fe y Constitución» y nombrando comisiones mixtas oficiales; por otro, dando su opinión sobre los resultados de los diálogos emprendidos. El hecho mismo de que se den estos diálogos significa que en adelante ninguna confesión cristiana puede desarrollar una teología sacramental que no tenga en cuenta lo que se vive, se dice o se busca entre los otros cristianos. Es la primera vez en la historia que el ecumenismo ha alcanzado este estatuto. Se trata de revisar las controversias antiguas, de examinar qué tipo de unidad es posible, de poner finalmente en claro el consenso, las reticencias o las convergencias. Aunque los resultados actuales no son completos ni definitivos, la confrontación doctrinal ha permitido realizar considerables progresos en un terreno que pertenece al dogma cristiano.

Lo esencial de estos debates se refiere al bautismo, a la eucaristía y a los ministerios. En cuanto al bautismo, se han allanado ordinariamente las dificultades: la Iglesia católica romana y las grandes confesiones surgidas de la reforma afirman y practican el reconocimiento mutuo del sacramento. Se trata de la aplicación de la doctrina agustiniana, con la diferencia capital de que los sacramentos son reconocidos ahora no sólo como válidos, sino como fructuosos y fuentes de gracia. Queda, sin embargo, una reticencia real en algunas partes de la ortodoxia ante el reconocimiento de la validez del bautismo católico, debido a la doctrina griega sobre este tema, que se remonta a Firmiliano de Cesarea[18]. Algunas Iglesias rebautizan entonces a los católicos, sobre todo con ocasión de los matrimonios. Por otra parte, prosigue el diálogo sobre el bautismo entre los católicos y algunas Iglesias pentecostales o bautistas que no reconocen más que el bautismo de los «confesantes» y rechazan el bautismo de los niños pequeños[19]. Finalmente, la confirmación es objeto de discusión entre católicos y ortodoxos (Bari, 1896).

Sobre la eucaristía han avanzado igualmente los debates: manifiestan unas veces acuerdos amplios (en particular, con la Federación luterana mundial y con la Comunión anglicana), otras veces convergencias serias (el documento de Lima, llamado *BEM*), y otras por lo menos el reconocimiento de los puntos en que hay que profundizar (con la Alianza reformada mundial). Es posible deducir una orientación de conjunto. En efecto, la exposición de la fe eucarística se inscribe

18. Cf. *supra*, 35-36.
19. Cf. *DC* 73 (1976) 983-987; 82 (1985) 1037-1045.

de buen grado en el marco de un esquema trinitario de origen bíblico y tradicional: la eucaristía es acción de gracias al Padre (*eucharistèsas*: Mc 14,23), memorial (*anamnèsis*) del acontecimiento de Jesucristo y sobre todo de su muerte y resurrección, invocación (*epiclèsis*) del Espíritu a la vez sobre las ofrendas y sobre el pueblo reunido. También se subraya generalmente la dimensión eclesial y escatológica del misterio eucarístico.

Lo más importante sin duda en el plano de la reconcliación doctrinal es el uso del término bíblico de *memorial*, tomado en su sentido fuerte, que permite afirmar la unidad del sacrificio y del sacramento, cuya consideración se mantenía separada en la doctrina católica. La eucaristía es memorial del único sacrificio de Cristo bajo la forma sacramental: por esta razón, es a la vez *memorial sacrificial* (en su objeto) y *memorial sacramental* (en su forma, por representación y actualización). Esta misma noción de memorial ayuda a comprender la presencia real de Cristo en la eucaristía. Ésta es la consecuencia de la presencia del acontecimiento por el que Jesús se da en un mismo movimiento a su Padre y a sus hermanos, repartiendo entre ellos su cuerpo entregado y su sangre derramada. Es importante entonces que la presencia *in signo* de Cristo en la eucaristía encuentre un lenguaje sin ambigüedades para expresar la realidad y la objetividad del «cambio» realizado, sin recurrir al término de transustanciación, demasiado marcado por las polémicas del pasado . También ahora se apela con más acierto a la acción del Espíritu del resucitado como autor del cambio eucarístico y al aspecto escatológico.

Sobre los ministerios –a propósito de los cuales hay que señalar los mismos matices entre los diversos diálogos que sobre la eucaristía– vale la pena señalar que el esquema global de la *Lumen Gentium*, donde se habla del pueblo de Dios antes de tratar del ministerio ordenado, ha hecho escuela en el conjunto de los documentos ecuménicos. Se pone de relieve el ministerio global confiado a la Iglesia entera, así como los diversos ministerios basados en la iniciación cristiana, antes de abordar el ministerio pastoral propiamente dicho. Este último ministerio se define en su *origen*, el envío por Cristo de los apóstoles (por lo cual merece el nombre de «ministerio apostólico»), en su sentido o *significado* (expresar y hacer efectiva la dependencia de la Iglesia respecto a Cristo que la convoca, representando su iniciativa absolutamente gratuita), y finalmente por sus *tareas* (el anuncio de la Palabra, la administración de los sacramentos, la reunión y la dirección de la comunidad). Por este motivo, este ministerio se sitúa en un «vis a vis» respecto a la comunidad, de la que salieron los ministros y de la que siguen siendo miembros. Algunos textos no tienen reparos en decir en qué sentido este ministerio es sacerdotal (se prefiere aquí el adjetivo al sustantivo). La ordenación al ministerio supone la invocación del Espíritu y la imposición de manos, así como la acogida por la comunidad. El problema de la sucesión apostólica del ministerio, reconocido como fundamental, sigue siendo para algunas Iglesias un punto en litigio bajo su forma de sucesión episcopal. Este punto, que constituye todavía el mayor obstáculo para el avance ecuménico, es objeto de proposiciones diversas de «reconocimiento» o de «reconciliación» de los ministerios de alcance sacramental. Si las Congregaciones romanas de la Iglesia católica entran de buen grado en esta orientación doctrinal que el Vaticano II ha legitimado evidentemente, se muestran sin embargo contrarias a una reconciliación de los ministerios, de

los que piensan que no se han realizado los requisitos necesarios previos, por lo que siguen en pie sus exigencias respecto a la sucesión episcopal. Además, se ha abierto una nueva ay grave dificultad con el problema de la ordenación de las mujeres en la mayor parte de las Iglesias de la Reforma, particularmente en la Comunión anglicana.

El diálogo ecuménico ha recaído igualmente, pero de forma mucho más reducida, sobre el matrimonio. Esta cuestión se ha tocado en el marco de las conversaciones tripartitas luterano-reformadas-católicas y también en los encuentros del Comité mixto católico-protestante en Francia[20]. Finalmente, las cuestiones relativas a la reconciliación y a la unción de los enfermos no han dado lugar, de momento, a una reflexión ecuménica de tipo sacramental.

Lo que se deduce de estas confrontaciones es, ante todo, una mayor comprensión de las posiciones teológicas y pastorales de unos y de otros. Ha habido además avances doctrinales indudables hacia una convergencia y a veces hacia un consenso muy amplio. Finalmente, la teología sacramental es inseparable de una cristología o de una afirmación de la salvación en Jesucristo y de una eclesiología. En este último punto es significativo en nuestros días el debate entre católicos y ortodoxos. Los ortodoxos han subrayado que un acuerdo en las cuestiones sacramentales no podía ser solamente doctrinal, sino que implicaba una unidad en las prácticas eclesiales (cf. el lugar de la confirmación en la iniciación, el sentido de la inmersión para el bautismo, el papel sacramental que tiene el diácono occidental, etc.). Por su parte, los católicos y los reformados intentan precisar cuál es el acto propio de la Iglesia en las celebraciones sacramentales[21].

El método adoptado consiste en replantear lo que ha dividido, en respetar las diferencias y en hablar dentro de una dinámica de convergencia. La Iglesia católica ha entrado en este proceso, no sin hacer valer su propia tradición y su sensibilidad en las respuestas que ofrece. El Consejo pontificio para la unidad de los cristianos ha publicado un nuevo *Directorio para la aplicación de los principios y de las normas sobre el ecumenismo*, donde se habla de los sacramentos a propósito de la iniciación cristiana (n° 92-101), de la eucaristía (n° 122-136) y del matrimonio (n° 143-160).

5. UNA CUESTIÓN REPLANTEADA POR LA PRÁCTICA: LOS MINISTERIOS

Indicaciones bibliográficas: G. MARTELET, *Deux mille ans d'Église en question. Théologie du sacerdoce*, Cerf, Paris 1984-1990, 3 vols.– E. H. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le Peuple de Dieu. Histoire et théologie des ministères dans l'Église*, Cerf, Paris 1987.– P. GRELOT, *Le Ministères dans le Peuple de Dieu*, Cerf, Paris 1988.– R. PARENT Y S. DUFOUR, *Les ministères*, Centurion, Paris

20. *La Théologie du mariage et les problèmes des mariages mixtes.*, Dialogue entre la Féderation luthérienne mondiale, l'Alliance réformée mondiale et le Sécretariat pour l'unité des chrétiens de l'Église catholique romaine (1978): *DC* 75 (1978) 157-172; Comité mixte catholique-protestante en France, *Accord doctrinal sur le mariage:* DC 70 (1973) 24.

21. Cf. COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANTE EN FRANCE, *Consensus oecuménique et différence fondamentale*: *DC* 84 (1987) 40-44.

1993.– S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis*, Styria, Graz 1992 (bibliogr. p. 228-230).– H. BOURGEOIS, *Le Rôle des évêques*, DDB, Paris 1994.

SOBRE EL MINISTERIO FEMENINO: E. BEHR-SIGEL, *Le Ministère de la femme dans l'Église*, Cerf, Paris 1987.– A. CARR, *Les Femmes dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, Cerf, Paris 1993.

El Vaticano II no ha podido evitar a la Iglesia católica una crisis sacramental. Ésta ha afectado sobre todo al ministerio ordenado. La disminución creciente de vocaciones al sacerdocio en los países de vieja cristiandad llevó en un primer tiempo al envejecimiento del cuerpo presbiteral y posteriormente a su ausencia en numerosos puestos pastorales que hasta entonces habían estado atendidos por el clero. Por otra parte, en las jóvenes Iglesias que nunca habían dispuesto de muchos sacerdotes, vemos cómo se multiplican nuevas formas de servicio que se inscriben entre el ministerio ordenado propiamente dicho y el pueblo de los fieles. De forma bastante general, se asiste entonces a un gran número de transformaciones que pueden catalogarse con la etiqueta de «nuevos ministerios». El término mismo de ministerio, utilizado ya en el Vaticano II, va sustituyendo cada vez más al de «sacramento del orden», demasiado restrictivo respecto a la realidad que se señala, ya que sólo designa a los obispos, a los presbíteros y a los diáconos.

La disminución del clero y su envejecimiento en los países de Europa occidental han hecho surgir además un fenómeno conocido ya mucho antes en las Iglesias jóvenes: la existencia de numerosas comunidades desprovistas de sacerdotes y que no pueden celebrar regularmente la eucaristía. De ahí, en numerosos países, un conjunto de cuestiones más o menos inéditas. En primer lugar, ¿no es la eucaristía una condición para la vitalidad cristiana? ¿No obliga la Iglesia a sus fieles a participar los domingos y días de fiesta de la eucaristía?[22] ¿Pero no corresponde a ese deber un «derecho», ese derecho a los sacramentos que afirma el último *Código de derecho canónico* (can. 213)? Además, ¿es oportuno mantener reglas institucionales y disciplinares que limitan el acceso al sacerdocio y que parecen poco adaptadas a ciertos continentes? En particular, se ha planteado con frecuencia la oportunidad de ordenar como presbíteros en ciertos casos a hombres casados (una cuestión que no debe confundirse con el «matrimonio de los sacerdotes»). Hasta ahora la disciplina en vigor es mantenida fuertemente por Roma. Finalmente, los años posteriores al Concilio vieron cómo se multiplicaban las responsabilidades eclesiales, de naturaleza propiamente pastoral, confiadas a hombres y a mujeres, a casados y a célibes, sin que estos «nuevos ministerios» tengan más reconocimiento que un nombramiento oficial. Desde Pablo VI existe un Ritual de «institución» de algunos ministerios, pero sólo se ha utilizado raras veces. La cuestión planteada, que no se ha resuelto todavía, es la de la «identidad ministerial» de estos «animadores» o «permanentes» pastorales que participan, de manera incompleta sin duda, pero a veces muy intensamente, en el ejercicio de las tres funciones que pertenecen normalmente al ministerio presbiteral. El concilio no pudo tratar esta cuestión. En la *Christifideles laici*, Juan Pablo II mantiene

22. Se recuerda este precepto por tres veces en el *Catecismo de la Iglesia católica*, nº 1389, 2042 y 2180.

con claridad que estos ministerios se ejercen sobre el fundamento de los sacramentos de la iniciación cristiana y del matrimonio, sin que conviertan en pastores a estos laicos. Pero añade a continuación un dato importante: «La función que ejercen, como supletoria, deriva su legitimidad formal e inmediatamente de la delegación oficial recibida de los pastores»[23]. En la prolongación de esta afirmación se puede decir que esta delegación es un acto de jurisdicción del obispo, jurisdicción que él mismo ha recibido de su ordenación episcopal. En este sentido, el laico enviado en misión pastoral se encuentra de este modo inserto en el envío a misión que se remonta a los apóstoles[24].

Por otra parte, la evolución de las concepciones del papel de la mujer en las sociedades occidentales y las iniciativas tomadas por la mayor parte de las Iglesias nacidas de la reforma en lo que concierne al ministerio pastoral confiado a las mujeres, en especial muy recientemente las decisiones de la Comunión anglicana sobre la ordenación de las mujeres, han provocado una reflexión sobre este tema en la Iglesia católica. Esta reflexión, relativamente serena, no se planteó en principio en el terreno disciplinar. Por otra parte, las posiciones de los teólogos eran bastante encontradas: unos pensaban que la ordenación presbiteral y episcopal de las mujeres era totalmente imposible dentro de la tradición católica, mientas que otros (por ejemplo, J. Danielou) no veían especiales obstáculos para ello. En 1976, la pontifica Comisión bíblica pensaba que «no hay en la Escritura datos suficientes para zanjar la cuestión»[25]. pero los teólogos eran generalmente conscientes de las dificultades culturales ligadas a este problema.

Pablo VI, en un intercambio epistolar con el doctor Ramsey, arzobispo de Canterbury, había expuesto con claridad su convicción de la imposibilidad para la Iglesia católica de ordenar a las mujeres[26]. En 1976, la Congregación para la doctrina de la fe había hecho valer cierto número de razones doctrinales que iban en este sentido (fidelidad al comportamiento de Jesús, valor simbólico de la representación masculina de Cristo)[27]. Juan Pablo II se manifestó en varias ocasiones sobre este tema. Muy recientemente ha querido dar una enseñanza mucho más clara:

> «Por eso, para que no quede duda alguna sobre una cuestión de gran importancia que afecta a la misma constitución divina de la Iglesia, declaro, en virtud de mi misión de confirmar a mis hermanos (cf. Lc 22, 32), que la Iglesia no tiene de ninguna manera el poder de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres y que esta posición debe ser mantenida definitivamente por todos los fieles de la Iglesia»[28].

Aplicando a este texto las reglas habituales de interpretación de los documentos magisteriales, se puede decir que, a pesar de la solemnidad realmente sorprendente del tono empleado, no se trata de una «definición solemne» (expresión del

23. *Christifideles laici*, nº 23: *DC* 86 (1989) 164.
24. Cf. B. SESBOÜÉ, *Les animateurs pastoraux laïcs*: Études, sept. 1992, 253-265.
25. Cf. H. LEGRAND, *Bulletin d'Ecclésiologie*: RSPT 60 (1976) 669.
26. *DC* 73 (1976) 771-772.
27. *Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel*: *DC* 74 (1977) 70-85.
28. *Sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes*: *DC* 91 (1994) 552.

magisterio extraordinario), sino del uso por el papa de su magisterio «auténtico». Los comentarios oficiales del Vaticano han quitado toda ambigüedad en este sentido. En segundo lugar, el término que exige la adhesión es el de «mantener», no el de «creer»; por con siguiente, no se trata de un dato que exija un acto de fe formal. Finalmente, el documento ha entrado ya en un proceso normal de «recepción», que todavía está en curso.

6. Conclusión: Teología de los sacramentos y declaraciones del magisterio

Los decenios trascurridos desde el Vaticano II han dado lugar a una abundancia de realizaciones litúrgicas y de declaraciones oficiales. El magisterio latino no ha publicado jamás probablemente tantos textos de orden sacramental. Este conjunto se inscribe globalmente en el dinamismo del último concilio, pero según dos tendencias sucesivas. En los años inmediatamente postconciliares, el magisterio estimula la reforma litúrgica y pastoral de los sacramentos. Desde finales de los años 80 y en los años 90, pone más bien en guardia frente a las posibles desviaciones e invita a evitarlas. Por otra parte, el magisterio latino se muestra menos atento a lo que lleva a cabo la investigación pastoral y teológica sobre los sacramentos en nuestros días, en la que es posible señalar algunos ejes en torno a los cuales giran importantes problemas.

En primer lugar, el problema pastoral juiciosamente planteado por el Vaticano II no puede regularse solamente hablando de la «participación» de los fieles. No cabe duda de que hay que ir más lejos en la línea de la *inculturación*, tanto en Occidente como en África, en Asia o en América latina. Más aún, se plantea la cuestión de la fe, de sus formas y modalidades. La evangelización no siempre se preocupa de la iniciación sacramental. Pues bien, en todo esto se abren numerosos caminos pastorales que todavía están poco explorados

En esta misma perspectiva, se puede preguntar si es suficiente en la actualidad integrar la palabra *símbolo*, como equivalente del término *signo*, al vocabulario de la teología sacramental. El *Catecismo de la Iglesia católica* lleva a cabo esta integración, pero sin sacar de ella ningún provecho pastoral o teológico. Pues bien, deberían asumirse teológicamente las reflexiones contemporáneas sobre el símbolo, especialmente las que se refieren a la implicación del sujeto a través de la experiencia simbólica.

En segundo lugar, el campo sacramental se ve hoy fuertemente afectado por la cuestión de los ministerios. Al haber disminuído el número de sacerdotes y al haberse desplazado más todavía su significación, se plantea en la Iglesia católica el problema del lugar que podrán mantener los sacramentos. ¿Iremos hacia una Iglesia sin sacramentos, por carecer de ministros ordenados? Llegarán las celebraciones dominicales sin sacerdotes a sustituir a las celebraciones eucarísticas? Y, en caso afirmativo, ¿qué efectos tendrá este cambio?

Más todavía, estas evoluciones están pidiendo una reflexión sobre el papel de los laicos en la pastoral litúrgica y en los diversos «grados de eclesialidad» que presentan los sacramentos, según sea su naturaleza o su celebración[29]. No es se-

29. Sobre este punto, cf. P.-M. Gy, en *La Maison-Dieu* 194 (1993) 17-20.

guro que el ministerio ordenado se requiera forzosamente en toda celebración, cuando la liturgia implica, por hipótesis, una eclesialidad «segunda». Dadas las circunstancias prácticas y la rapidez de las evoluciones, se puede preguntar cuál será el porvenir de todo esto. No le corresponde al magisterio plantear estas cuestiones, que son más bien competencia de la reflexión teológico-pastoral. Pero tampoco puede ignorarlas.

En todo caso, el magisterio latino se muestra atento al ecumenismo. Incluso se ha comprometido en ciertos diálogos cristianos. Es la primera vez en la historia occidental que se comprueba cómo ninguna Iglesia puede comprender su vida sacramental sin tener en cuenta lo que perciben y experimentan las demás Iglesias. Sin embargo, el diálogo ecuménico, por muy serio que sea, no afecta de hecho a las declaraciones habituales destinadas solamente a los católicos. Esto está claro en lo que se refiere al papel de la Iglesia en los sacramentos: con cierta frecuencia se olvidan las precisiones que postula el ecumenismo en este sentido, cuando el catolicismo habla *ad intra.*

Sea de ello lo que fuere, la comprensión del septenario y de los sacramentos en sus relaciones mutuas sigue siendo una cuestión por resolver. El bautismo y la eucaristía constituyen un binomio fundamental, bíblicamente fundamentado, que sirve para organizar la experiencia cristiana. Pero, si se quiere comprender mejor la sacramentalidad de la Iglesia en su conjunto y el tenor de la vida sacramental de los grupos y de las personas, ¿no habrá que mostrarse más atento a ciertas dificultades de nuestros días? El problema reside sobre todo en la relación entre el bautismo y la eucaristía. ¿Ocupa el bautismo un lugar espiritual suficiente en el cristianismo contemporáneo? El privilegio que se le da a la eucaristía, por muy legítimo que sea, ¿no corre el peligro de minimizar un tanto el carácter decisivo y permanente del don bautismal?

Una segunda observación: la renovación teológica actual de la escatología parece que sigue siendo extraña a la teología sacramental. Tradicionalmente, el interés se dirigía a la cristología; luego, más recientemente, se dirigió también al misterio trinitario y a la presencia del Espíritu. Pero sigue en pie un problema: ¿se puede decir que los sacramentos hacen entrar en esos tiempos que son los «últimos» y que dan a la creación un nuevo estatuto y a los fieles unas capacidades cuyo secreto no posee la creación en cuanto tal?

Finalmente, la reflexión actual sobre los «grados de eclesialidad» de los sacramentos resulta sin duda de gran utilidad para organizar el septenario. Efectivamente, no todos los sacramentos tienen el mismo sentido y la misma importancia para estructurar la Iglesia y manifestar su identidad. Esta constatación puede permitirnos situar a cada uno de los sacramentos respecto a los demás. Puede conducirnos también a revalorizar ciertas liturgias que no son sacramentales propiamente hablando, pero que están muy vinculadas al septenario. Los funerales, en particular, ¿reciben la debida consideración y respeto en lo que se dice sobre ellos en el *Catecismo de la Iglesia católica*? Los funerales no son «ni sacramento ni sacramental», ya que el difunto ha «pasado» más allá de la economía sacramental. Esta observación es tradicional. Pero ¿acaso la celebración de los funerales carece de «efecto» para el difunto? ¿Tendrán solamente importancia para la asamblea reunida? ¿No puede decirse que los funerales, aunque no sean un sacramento o un sacramental, tienen una sacramentalidad manifiesta?

Es probablemente en este punto donde la teología sacramental se ve hoy provocada a la reflexión. ¿Qué relación existe entre la sacramentalidad (en sentido amplio, pero no sin fundamento) y el sacramento propiamente dicho? ¿Qué es lo que hace que el septenario dé una figura a la sacramentalidad global de la Iglesia y finalmente a la de toda existencia en Cristo?

CAPÍTULO VIII

Conclusión: El Estatuto Dogmático de los Sacramentos

por H. BOURGEOIS

Este capítulo con que se cierra el tratado de los sacramentos intenta recapitular, en forma de resultados y a propósito de cada sacramento, los datos dogmáticos principales cuya elaboración histórica acabamos de trazar.

1. AL PRINCIPIO, EL BAUTISMO

Desde un punto de vista dogmático, «el primer lugar entre los sacramentos lo ocupa el santo bautismo, que es la puerta de la vida espiritual», decía el decreto para los Armenios. Por tanto, tiene un función fundamental. Esto puede comprenderse al menos de tres maneras.

El bautismo, sacramento de la fe

El bautismo le da a la fe una forma sacramental, la sella sacramentalmente (Ambrosio, Agustín). O también, como decía Tertuliano, la reviste, le da un ropaje. Según la palabra de Marcos, «el que crea y se bautice, se salvará» (16,16); es la fe ligada al bautismo la que normalmente está mejor adaptada al misterio del don divino. El texto evangélico prosigue: «pero el que no crea, se condenará». Por tanto, no es la ausencia del bautismo lo que descalifica a la persona para la salvación, sino la falta de fe. Por consiguiente, el bautismo al que tiende en principio la fe no es necesario siempre y en todas partes, como si su ausencia invalidase la fe. En todo caso, si el bautismo es lo normal, y por esa razón se requiere, es por causa de la fe que lo pide: «Yo te aseguro que nadie puede entrar en el reino de Dios, si no nace del agua y del Espíritu» (Jn 3,5).

El lenguaje dogmático ha intentado expresar este lugar del bautismo, distinto del de la fe, pero ligado a ella. Por una parte, dice el concilio de Trento, el bautismo no puede ser considerado como un acto facultativo, opcional, «no necesario para la salvación». Por otra parte, si la salvación «no puede realizarse sin el baño de la regeneración», se puede comprender al menos esta exigencia como si se di-

jera «no puede realizarse sin el deseo de recibir» el don bautismal. Esta precisión permite vislumbrar, si no algunos sustitutivos del bautismo (tema que la teología occidental desarrolló mucho antes del Vaticano II), sí al menos una comprensión de la fe salvífica de tal categoría que el bautismo quede inscrito normalmente, aunque de forma oscura, en su movimiento espiritual. El Vaticano II afirma entonces que los no bautizados no son solamente «portadores de la gracia divina», sino que «se ordenan al Pueblo de Dios» (*LG* 16), es decir, al pueblo bautismal, y que lo mejor de su vida es «una preparación evangélica», o sea, una apertura misteriosa a la fe y a su carácter sacramental. En este sentido, el bautismo es al mismo tiempo sacramento de la fe evangélica y eclesial de los cristianos y sacramento de la vocación a la salvación que Dios da a todo ser humano, y por tanto incluso a los no bautizados. El bautismo expresa el sentido del signo cristiano en el mundo y el don de Dios concedido universalmente a la humanidad entera.

Queda por precisar la relación entre el sacramento bautismal y la fe que salva. El cristianismo de la antigüedad comprendió esta relación en función de la Escritura. El bautismo es la Palabra de Dios que se hace «visible» (Agustín). La inscripción de la Palabra bíblica en el cuerpo de los creyentes es un misterio bíblico. Por tanto, da forma a la fe consagrando su apertura a la Palabra divina. Por otra parte, la fe que toma un carácter sacramental no es solamente la fe de la persona bautizada, ni incluso la de la asamblea reunida para la celebración: es la fe de la Iglesia (expresión medieval de inspiración agustiniana).

Fe bíblica y fe de la Iglesia: tal es la fe que marca al bautismo. A estas dos indicaciones la reflexión dogmática moderna y contemporánea ha añadido otros dos rasgos. Por una parte, como todo sacramento, el bautismo es un acto litúrgico, una celebración. Por tanto, no consiste solamente en un don oculto que viene de arriba. Se celebra en Iglesia, según una tradición ritual que comprende unas palabras (concretamente, la fórmula trinitaria y unos gestos (el gesto de imposición de la mano, del agua en la que uno es sumergido o con la que es lavado, el óleo con que es ungido). En este dispositivo litúrgico, la función del ministro ordenado expresa la iniciativa de Dios al mismo tiempo que la tradición a lo largo del tiempo y la universalidad (católica) de la Iglesia. La dignidad del ministerio no influye en el sacramento que él preside. En caso de urgencia puede bautizar uno que no sea sacerdote (o, en el cristianismo latino, uno que no sea diácono). En todo caso, el ministro debe tener intención de «hacer lo que hace la Iglesia». Esta dimensión litúrgica del bautismo no solamente es una constatación. Ilumina por su parte el hecho de que el bautismo es sacramento de la fe. Lo es dando a la fe una forma litúrgica y habilitándola a ser a lo largo del tiempo una energía de celebración. Es lo que significa el sacerdocio bautismal del que habla el Vaticano II (*LG* 10.2 y 11.1) y lo que intenta expresar además la teología clásica del carácter bautismal (Agustín) o del «sello de la vida eterna» (Ireneo).

Por otra parte, el bautismo puede ser considerado como un elemento en una sacramentalidad global, la de la Iglesia y la existencia cristiana. Si da forma a la fe, es porque ésta es en sí misma de orden sacramental, en cuanto que es signo del don de Dios hecho al mundo, un signo eficaz, ya que interviene para la santificación de las personas y la constitución del pueblo eclesial. Recogiendo una fórmula del siglo IV, el Vaticano II interpretó esta función del bautismo en términos de iniciación (*AG* 14.1-2; *PO* 2.3): el acto bautismal inicia la fe, le da una

forma orgánica y consciente de su identidad. Más concretamente, inaugura la iniciación cristiana, prolongándose ésta por la confirmación y la eucaristía (*LG* 11.2; *AG* 36.1).

El papel del bautismo a la luz de su institución

La tradición dogmática intentó precisar ya desde el comienzo de la Iglesia (concretamente con san Pablo) cuál es el papel del bautismo. Este papel no se comprende solamente a partir de la experiencia cristiana, es decir, del alcance que le han dado las generaciones de bautizados. Debe ser considerado a partir de Jesús, ya que es Jesús el que instituyó este rito y este misterio. En este sentido, el bautismo responde a una voluntad de Jesús: él es el fundador de lo que constituye la vida cristiana y eclesial. La institución del bautismo por Jesús no ha dado lugar, como tal, a una reflexión dogmática muy desarrollada. Ha sido más bien a propósito de otros sacramentos como se ha planteado la cuestión de su institución por Jesús. El bautismo entra en la norma común del septenario que él inaugura: no se puede ser discípulo de Cristo sin confesar que «los sacramentos de la nueva Ley» fueron todos ellos «instituidos por nuestro Señor Jesucristo» (concilio de Trento). Pero pueden precisarse más las cosas. El bautismo se refiere a una palabra del resucitado que le dio un estatuto evangélico (Mt 228,19); se relaciona luego con la historia de Jesús, desde su propio bautismo por Juan Bautista (Mc 1,90-11) hasta una práctica bautismal que el profeta de Nazaret adoptó al principio de su ministerio (Jn 4,1-2). Remite finalmente a un gesto simbólico de purificación y de renacimiento espiritual que atestiguan muchas tradiciones religiosas en el mundo. Por consiguiente, decir que Jesús instituyó el bautismo no es designar un acontecimiento evangélico preciso de institución o una palabra de Jesús anterior a su muerte, que estén en el origen del sacramento bautismal. Es entrar en el misterio de Jesús, bautizado en el agua del Jordán y luego en la muerte de la cruz y resucitado que, por este título, asume y lleva a cabo tanto el gesto de Juan Bautista como el de las religiones humanas.

Por consiguiente, si la Iglesia de los comienzos pudo tener históricamente un papel en la práctica inicial del bautismo y en la interpretación de su sentido, ni fue ella la que lo instituyó. El bautismo no depende de una necesidad de la sociedad, sino que tiene por origen la voluntad pascual de Cristo resucitado. Es un don de Dios.

Pero la referencia del sacramento del bautismo a Jesús no se expresa solamente desde el punto de vista de la institución. Se comprende también en la permanencia de la «tradición del bautismo». Cuando la Iglesia bautiza, es Jesús el que bautiza. Es él el primer ministro del sacramento. Y lo es en cuanto Hijo resucitado en el Espíritu. Así pues, el bautismo da a la fe de los cristianos un carácter crístico, es decir, filial y espiritual. Los bautizados tienen una filiación renovada respecto a Dios, Padre suyo; son reengendrados o recreados y, al mismo tiempo, ungidos del Espíritu Santo. El bautismo, por consiguiente, da una forma trinitaria a la vida de fe. Fuera del sacramento, éste tiene ya una estructura semejante, pero el sacramento la manifiesta y la realiza.

El lenguaje cristiano de la liturgia, de la catequesis y del dogma ha expresado constantemente lo que es esta unión bautismal con el Dios Padre, Hijo y Espíritu, ya que es en este triple nombre como se celebra el sacramento. La filiación res-

pecto al Padre es comprendida tradicionalmente como un nuevo nacimiento, como una regeneración o una recreación, o también como una llamada y una vocación (*LG* 64). La relación con Cristo, a su vez, se concibe como una incorporación a él, como una integración a su cuerpo (*UR* 3.2). Puede percibirse también como una configuración con la persona de Cristo (*AG* 36.1) y como una participación de su función en el mundo, función que el Vaticano II presentó bajo la triple forma de ministerio profético, sacerdotal y regio, según el antiguo esquema teológico que atestigua ya desde muy antiguo el ritual bautismal (*LG* 10.1-3). Finalmente, la unión de los bautizados con el Espíritu Santo se comprende en términos de unción o de consagración (*LG* 10.1), de luz y de fuerza, de santificación (*LG* 12.2) y de personalización (los carismas: *LG* 12.2). Uno de estos acentos consiste en manifestar en el acto bautismal no solamente la relación del Espíritu y de Cristo, sino también el vínculo entre el Padre y su Espíritu. Es el Espíritu el que interviene en la regeneración o filiación de los bautizados (*LG* 11.2 y 64).

Entonces, se puede comprender el papel del bautismo según dos grandes perspectivas que sugiere el simbolismo sacramental del agua y que justifica la función de Cristo entre los hombres. Por una parte, el bautismo es un sacramento del perdón. Expresa y realiza la remisión de los pecados. Según la fórmula del Símbolo de la fe, es «para el perdón de los pecados». Bajo el signo del agua, es gesto de purificación. Este primer papel del bautismo, que se remonta a Juan Bautista, ha sido subrayado fuertemente y con regularidad por la tradición cristiana, tanto oriental como occidental. Siguiendo a Agustín, el occidente se ha esforzado en marcar que el bautismo manifestaba el perdón de todo pecado, sea el que fuere, incluido el pecado radical u original de Adán. Además, en referencia a Rom 6, el perdón bautismal del pecado se considera a veces como una «muerte al pecado» (*LG* 44.1).

Por otra parte, el bautismo tiene un papel recreador, instaurador o reestructurador. Es la otra cara del perdón, aquella sin la cual el perdón de los pecados resultaría incomprensible o correría el riesgo de parecer como algo puramente jurídico. Se trata del misterio del don divino comunicado a los hombres: forma que se da a la fe, santificación (*LG* 40.1), regeneración y filiación divina, incorporación-configuración con Cristo, presencia nueva del Espíritu y de la gracia. Pero este misterio de divinización (en el que insiste el Oriente) no debe ocultar otro misterio inherente a él en el bautismo, a saber, el misterio de la Iglesia. El don bautismal de Dios hace existir al cuerpo eclesial y espiritual de Cristo. De manera que, al estar incorporado a Cristo, uno está también incorporado a la Iglesia (1 Cor 12,13) y se convierte en miembro del pueblo de Dios. «El bautismo, por tanto, constituye un vínculo sacramental de unidad, vigente entre todos los que por él se han regenerado» (*UR* 22.2). El bautismo es, por consiguiente, el mismo para todos y, en principio, es reconocido por todos: no se rebautiza a uno que cambia de Iglesia; su validez es independiente de las condiciones eclesiales de su celebración (una vez aseguradas la fidelidad a la fórmula trinitaria y al rito esencial del agua y la referencia del ministro a «lo que hace la Iglesia»). De esta manera atestigua la iniciativa radical de Dios, que no puede verse manipulada por ninguna fuerza humana. Pero las divergencias se manifiestan más allá del bautismo, concretamente a propósito de la eucaristía y del orden ministerial. Por tanto, el

problema está en que la dinámica bautismal se haga operante y logre superar estas divergencias[1].

Finalmente, se puede analizar en el terreno dogmático el papel del bautismo según el esquema sacramental que se ha hecho clásico, distinguiendo en él lo que es *significación* y lo que es *eficacia*. El interés de este esquema está en que permite articular dos dimensiones del acto bautismal: da a comprender, de manera análoga a la Escritura, lo que Dios realiza y, al mismo tiempo, no se detiene en una enseñanza o en una toma de conciencia, sino que obra y realiza lo que quiere decir. Entre la significación y la eficacia se da, por consiguiente, una relación mutua: el bautismo hace lo que dice y dice lo que hace. El fundamento de esta doble capacidad del sacramento bautismal se encuentra en Jesús, el Cristo, que es simultáneamente revelador y salvador o recreador.

Una vez para siempre

La historia dogmática del bautismo pone de relieve un tercer aspecto característico de este acto sacramental: el bautismo se da «una vez para siempre» (*hapax*). Manifiesta en la vida de cada bautizado el *hapax* de la oblación de Cristo (Heb 7, 27). Esta convicción atraviesa toda la historia del cristianismo. El bautismo no se repite, pase lo que pase. Es un *sello*, dice el Oriente, siguiendo a la Escritura. Imprime un carácter, afirma el Occidente, siguiendo a san Agustín. Bajo estas dos imágenes, la Iglesia intenta hablar de una situación estable e irreversible que orienta la existencia humana y su historia.

Ordinariamente, la teología occidental ha tendido a comprender esta estabilidad orientada, vinculándola a los otros sacramentos y en particular a la eucaristía. El Vaticano II adopta esta perspectiva cuando indica que «el sacerdocio regio» constituido por el bautismo habilita para la oblación eucarística y para la celebración de los demás sacramentos (*LG* 10,2; *PO* 5.2). El concilio insiste al mismo tiempo en un aspecto complementario: los bautizados están llamados a dar testimonio de su fe, tienen una responsabilidad de evangelización (*LG* 33.2; *AG* 11.1; *AA* 3.1). Esto es también lo que subraya Juan Pablo II: «La necesidad de que todos los fieles compartan tal responsabilidad no es sólo una cuestión de eficacia apostólica, sino un deber-derecho basado en la dignidad bautismal»[2]. Esta insistencia resuena de manera bastante distinta de la del concilio de Trento, que se contentaba con recordar que los bautizados miembros de la Iglesia tenían que «observar la ley de Cristo», tener en cuenta los «preceptos de la Iglesia» y no pensar que el bautismo les prohibía tener mayores anhelos.

La espiritualidad bautismal que autoriza el *sello* o el *carácter* del sacramento tiene evidentemente otros rasgos. En primer lugar, la relación entre el bautismo y los demás sacramentos exige una mayor profundización. El bautismo no es solamente una condición espiritual y jurídica para la recepción o la celebración de estos actos sacramentales que inaugura; mantiene con ellos una relación concreta y permanente en el sentido de que en cada uno de ellos hay algo bautismal. Esto es evidente en el caso de la confirmación (*LG* 11.1) y de la eucaristía, que también es «sacramento de la fe» (*LG* 10.2; *GS* 38.2), dentro del proceso de la iniciación

1. Cf. *Baptême, eucharistie, ministère*, Bptême, nº 6.
2. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio* 71.3: *MPC*, II, 215.

cristiana. Y es igualmente manifiesto en el caso de la penitencia-reconciliación, llamada antes «segundo bautismo», y en el de la unción de los enfermos. Finalmente, el bautismo está presente en la celebración del orden y en la del matrimonio, no ya como si estos dos sacramentos lo completasen y lo superasen, sino porque intervienen en el terreno espiritual y eclesial que abrió la iniciación cristiana y por tanto el acto bautismal.

Si esto es así, se pueden invocar en principio para cada uno de los sacramentos las características bautismales, teniendo en cuenta que en cada ocasión la celebración los presenta de una manera simbólica diferentes. Por tanto, es el conjunto de septenario el que ha sido instituido por Cristo a la manera del bautismo: está constituido por los «sacramentos de la fe», articula el perdón de los pecados y un don que viene de arriba, implica una pertenencia y una responsabilidad eclesial, manifiesta la igualdad radical de los bautizados (*LG* 32.2) y supone en principio una relación entre los cristianos y los no cristianos o entre los cristianos que celebran los sacramentos y los que no lo hacen. De esta manera, como el bautismo dice algo del don universal de Dios hecho a la humanidad, también el sacramento del matrimonio expresa en parte el sentido del amor humano fuera o al margen del sacramento.

Por otro lado, el sello o el carácter bautismal supone una manera de vivir de acuerdo con la fe y le da una expresión concreta. En este punto, el bautismo es hoy una urgencia múltiple. Invita continuamente a la acción de gracias por la salvación. Como todo sacramento, es un culto que se rinde a Dios (*SCo* 59) y por tanto un estado de alabanza y de bendición inscrito en la vida. En esta perspectiva es posible comprender la práctica del bautismo de los niños, que regularmente se discute y se vuelve a afirmar en el curso de la historia, como un signo del don divino ofrecido a todos. Con la obligación de que la Iglesia obre de tal manera que este signo sea percibido como signo de fe y no como un hábito cultural. Además, el bautismo atestigua en favor de la igualdad fundamental de todos los miembros de la Iglesia (Gál 3,28; cf. *LG* 32.2), otro acento espiritual que es indispensable en la actualidad, cuando la relación entre hombres y mujeres debe expresar de nuevas formas y cuando debe considerarse mejor la función de los ministros. Finalmente, se puede decir que el *hapax* del bautismo tiene un sentido escatológico: manifiesta la presencia y la proximidad del Reino y cualifica al bautizado para que sea testigo de la esperanza en un mundo tantas veces decaído y desorientado.

2. La confirmación, dentro del movimiento bautismal

El sacramento de la confirmación podría no haber sido distinto del bautismo. Así habría ocurrido si los obispos occidentales del siglo V no hubieran querido mantener su participación personal en la liturgia de los bautismos para significar la unidad eclesial de los neófitos[3], mientras que Oriente optaba por confiar la unción final del bautismo al presbítero. Fue en aquel momento cuando los cristianos latinos se pusieron a hablar de «confirmación», lo cual era una manera de mantener su referencia al bautismo. En el septenario sacramental, la confirmación re-

3. Cf. *supra*, 54-55.

presenta por tanto un caso particular. Podría no haber tenido la autonomía que se le reconoció en el siglo XII en Occidente y, luego, en un consenso ecuménico, en Oriente.

El dato histórico que acabamos de recordar causó cierta inquietud en la época del modernismo[4]. Hoy se tiene comúnmente en cuenta[5]. Así pues, la confirmación es un acto litúrgico en cuya formación fue notable el papel que jugó la Iglesia. En este mismo sentido, puede añadirse además que la determinación del rito (unción o imposición de las manos) ha sido objeto de ciertas oscilaciones, como atestigua la historia.

Esto no impide, sin embargo, considerar la confirmación como verdadero sacramento. No es un simple rito pedagógico. Interviene en la iniciación cristiana a título sacramental. Es verdad que, fuera de los textos que enumeran los siete sacramentos, el lenguaje dogmático no dice formalmente que haya sido instituida por Cristo. Pero goza, por así decirlo, de la institución crística del bautismo y, más ampliamente, de los rasgos de conjunto que valen para el septenario.

La confirmación o, según el lenguaje oriental, el misterio del crisma (*myron*) y del sello (*sphragís*), se refiere al bautismo destacando algunos de sus rasgos a título de conclusión. El uso antiguo y frecuente de una referencia a los Hechos de los apóstoles (Hch 8,14-17), la tradición litúrgica y el lenguaje dogmático (*LG* 11.1) van en este sentido: este sacramento es un elemento del sacramento bautismal y tiene respecto al bautismo una autonomía relativa. Si se desea precisar cuál es el acento propio de la confirmación, se pueden considerar tres datos. El primero es su relación original con el Espíritu Santo (*LG* 11.1). El segundo es una profundización de la condición eclesial de los bautizados y de su responsabilidad evangelizadora (*ibid.*). El tercero se basa en el hecho de que la confirmación interviene como un final del bautismo. El carácter que confiere se deriva del carácter bautismal y participa de él.

Relacionados estos tres datos llevan a pensar que la confirmación no completa al bautismo (como si, por ejemplo, éste no fuera ya, como tal, don del Espíritu), sino que lo actualiza y sintetiza su alcance, como sugiere el término metafórico de *sello*. En Occidente, una vez que la celebración de la confirmación se ha separado de la del bautismo, ha sido más difícil indicar qué es lo propio de este sello. Se ha interpretado en el curso de la historia en términos de fuerza (*LG* 11.1; *AG* 11.1; *AA* 3), de crecimiento, de madurez o de culminación (*LG* 11.1), y más recientemente de iniciación cristiana (la confirmación es un momento de este proceso). La teología contemporánea explora otras posibilidades, por ejemplo, la relación entre el vínculo con el Espíritu y el vínculo con la Iglesia, o también el hecho de que en Occidente se valora el vínculo de los confirmados con el obispo, y por tanto con una Iglesia local y universal.

Finalmente, es importante destacar que la confirmación-unción constituye un lugar ecuménico notable. En la Edad Media, el Oriente cristiano aceptó seguir al Occidente en la concepción de un sacramento propio. En la época moderna, Pablo VI sacó de la liturgia bizantina la fórmula sacramental de la confirmación. Más recientemente, el hecho de que la confirmación esté separada habitualmente

4. Cf. el decreto *Lamentabili*: *DzS* 3444; *FC* 722.
5. *Catecismo de la Iglesia católica*, nº 1290-1292.

en Occidente del bautismo, situándose incluso después de la recepción de la eucaristía, ha planteado problemas con la ortodoxia. Al menos, el magisterio latino ha admitido oficialmente la legitimidad de las dos prácticas (incluido el tema del ministro del sacramento)[6].

3. En el centro del septenario, la Eucaristía

La historia dogmática de la eucaristía demuestra la continuidad de la fe desde el Nuevo Testamento hasta el Vaticano II, así como las diferencias de interpretación e incluso de sensibilidad religiosa que recuerda la memoria de las diversas confesiones cristianas.

La eucaristía, «fuente y cumbre»

La eucaristía es el sacramento *central.* Goza de un estatuto particular entre los demás sacramentos, por un lado en virtud de su institución inmediata por Jesús, y por otro en virtud de lo que comunica a los bautizados. Su institución se relaciona expresamente con una decisión de Cristo antes de morir, algo que no ocurre con los demás sacramentos. Y comunica la presencia personal de Jesús, su mismo ser, cosa que los demás sacramentos no realizan de la misma manera ni en el mismo grado. La tradición ha señalado de muchas maneras este lugar privilegiado. El lenguaje de la piedad y de la liturgia multiplica las fórmulas que intentan decir esta originalidad única. Por ejemplo, el cristianismo latino se complace en hablar del *Santísimo Sacramento.* Por otra parte, la eucaristía ha dado lugar a ciertas prácticas paralitúrgicas en Occidente, en particular al culto y a la adoración fuera de la misa. Finalmente, el Vaticano II ha presentado este sacramento como «fuente y cumbre» de la evangelización (*PO* 5.1), de la vida cristiana (*LG* 11.1), y como «raíz y centro» de la comunidad de los fieles. (*PO* 6.5).

Esta acentuación es legítima, pero con tres condiciones. La primera es que se respete la discreción espiritual que es propia de las Iglesias de la Reforma y de la Ortodoxia. Luego, que este estatuto privilegiado de la eucaristía no lleve a minimizar el valor de los otros sacramentos, especialmente el del bautismo, fuente permanente de vida cristiana. Y finalmente, que, si el sacramento eucarístico tiene una realidad muy peculiar que expresa el don objetivo de Dios en su Hijo, ha de seguir siendo «sacramento de la fe» (*GS* 38.2): por tanto, al hablar de él, hay que evitar todo lo que tienda a convertirlo en un gesto mágico o en un en-sí, sin relación real con la fe evangélica.

El sacramento de la presencia de Cristo

El sacramento de la eucaristía manifiesta la presencia misteriosa y real de Cristo en su Iglesia y en el mundo. Este tema de la presencia de Jesús en la eucaristía se expresa ya con fuerza en los primeros textos cristianos (Justino, Ireneo), así como en el Nuevo Testamento. La historia de la fe eucarística expresa de mu-

6. *Ibid.* nº 1290-1292.

chas maneras este realismo: Cristo está «verdaderamente» presente. Es decir, que no sólo está presente en la eucaristía «en figura» o sólo por su «virtud».

La afirmación de la presencia real, que ha dado lugar en Occidente a no pocas polémicas, ha buscado varios caminos para lograr una formulación teológica adecuada. A la Edad Media latina le gustaba decir que Cristo estaba «contenido» en el pan y en el vino: esta expresión fue poco a poco desapareciendo. Los medievales hablaban también de la «transustanciación», es decir, pensaban que la sustancia del pan y del vino «se cambiaba» en la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo. Así pues, la presencia real eucarística era una presencia «sustancial». El término de sustancia se tomó entonces en un sentido metafísico y no en un sentido empírico. La «transustanciación» intentaba excluir una «trasmutación» como la que buscaban los alquimistas[7]. El Vaticano II ha propuesto otras dos perspectivas teológicas. La primera es bíblica: el «memorial» (*SCo* 47 y *UR* 22.3): es Dios el que actualiza en nuestra historia temporal el misterio permanente de su Hijo. La segunda intenta integrar la presencia sacramental de Jesús en un conjunto, litúrgico, el de los diversos modos de presencia que tiene Jesucristo en las celebraciones eclesiales (*SCo* 7.1).

La historia dogmática de la eucaristía hace percibir, por consiguiente, que la fe eclesial acoge el realismo del Jueves santo de manera radical y global: el Cristo que resucitó de verdad está también presente de verdad en el sacramento de la eucaristía. Pero muy pronto aparecieron las divergencias: primero en la antigüedad (corriente gnóstica), luego en la Edad Media (siglos IV y XI), más tarde con la Reforma (siglo XVI) y finalmente en la época moderna. De ahí la necesidad, particularmente clara en Occidente, de rechazar ciertas interpretaciones del misterio eucarístico y de proponer soluciones aceptables. La teología de la transustanciación ha tenido en el cristianismo latino un peso considerable. Hoy debe abrirse al misterio de la resurrección[8]. Puede ser que el lenguaje del memorial o el vocabulario, más existencial, de la presencia de Cristo en sus múltiples formas ocupen un lugar más notable. Hay que desear entonces que la última perspectiva (*SCo* 7) se extienda a las otras modalidades de la presencia de Cristo en el mundo de la creación y de la historia. La eucaristía puede comprenderse entonces como la «cumbre» de esta presencia misteriosa del Verbo en el universo.

Presencia de Cristo en su misterio pascual

Una de las dificultades de la reflexión sobre la presencia eucarística de Cristo se debe a que esta presencia personal se encuentra inscrita en el dinamismo de su misterio pascual, es decir, del don total de sí mismo que lo hace pasar a su Padre. A veces se subraya poco este aspecto. Se habla de Cristo «verdaderamente ahí», sin precisar que se comunica en la actualidad de su pascua. El concilio de Trento había vislumbrado este riesgo y, como hemos visto, hizo que el decreto sobre el sacramento eucarístico fuera seguido de otro decreto sobre la misa como sacrifi-

7. Cf. B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie oecuménique*, o.c. 217-224.

8. Cf. F. X. DURRWELL, *L'Eucharistie, présence de Dieu*. Éd. ouvr., Paris 1971; ID., *La Eucaristía, sacramento pascual*, Sígueme, Salamanca 1982; G. MARTELET, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Desclée, Paris 1972.

cio. Desde un punto de vista al otro, demasiado separados todavía por entonces, el concilio intuía ya que el concepto de memorial podía lograr la unidad.

En efecto, ¿quién es ese Cristo que es «re-presentado» bajo los signos eucarísticos? La tradición responde de dos maneras: es Jesús en estado de oblación de sí mismo y de sacrificio, o bien es Jesús resucitado en quien permanece el don sacrificial de sí mismo realizado de manera definitiva en la cruz. La primera respuesta fue la más frecuente en Occidente, desde la Edad Media y hasta desde la antigüedad. La profesión de fe para los valdenses habla del «sacrificio» y el concilio de Trento insistió fuertemente en la relación entre la misa y la cruz, es decir entre el Cristo eucarístico y el Cristo del Gólgota. La segunda respuesta, que se refiere a la globalidad del misterio pascual y no solamente a la cruz, fue más común en Oriente y ha sido asumida por el Vaticano II. Por ejemplo: «Esfuércense, pues, constantemente (los obispos) para que los fieles de Cristo conozcan y vivan de manera más íntima, por la Eucaristía, el misterio pascual» (*CD* 15.2); «en la Eucaristía se hacen de nuevo presentes la victoria y el triunfo de su muerte» (*SCo* 6); «el memorial de su muerte y resurrección» (*SCo* 47).

No se trata evidentemente de oponer estas dos maneras de indicar la identidad del Cristo eucarístico. No se da entre ellas ningún choque. Pero la segunda parece más adecuada a todo lo que implica el misterio eucarístico: se trata del Resucitado que permanece en estado de oblación y que nos concede participar de su actitud espiritual. Hablar solamente del *sacrificio* eucarístico y comprenderlo solamente como *sacrificio de la cruz* corre el riesgo de caer en la unilateralidad. Además, la referencia al misterio pascual conduce a poner de relieve la función del Espíritu en el sacramento eucarístico y la orientación escatológica que de allí se deriva. Permite igualmente contemplar en el Cristo presente el misterio de la creación, de la que es él mismo testigo: «en aquel sacramento de la fe (la eucaristía), los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el cuerpo y sangre gloriosos» (*GS* 38.2). El sacramento eucarístico no se comprende bien más que en la pascua eucarística. El Cristo que se ofrece lo hace en y por el Espíritu de su resurrección.

La eucaristía, sacrificio espiritual

Queda por precisar qué es ese *sacrificio espiritual* del que es portador el Cristo eucarístico y cuál es su relación con el sacrificio histórico de Jesús en su muerte. En efecto, la ampliación pascual del sacrificio no tiene por qué ocultar su importancia y su fuerza misteriosa.

En primer lugar, el sacrificio presente en la eucaristía no es un objeto entregado a nuestras manos. Es *alguien*, Jesús, el que se ofrece. En un acto personal que es una ofrenda por amor. No es el sufrimiento y la muerte los que, por sí mismos, tienen un sentido espiritual; el sentido se lo da más bien el don de sí que ese sufrimiento y esa muerte llevan consigo.

Además, el sacrificio presente en la eucaristía no es *otro* sacrificio distinto del que ofreció Jesús en los días de su pascua. No atenta absolutamente en nada a la ofrenda histórica que Jesús hizo de sí mismo una vez por todas (*hephapax*) ni a su única resurrección. Tampoco es un suplemento de esta ofrenda, ya que no tiene nada que añadirle. La misa no repite ni renueva el don que hizo Jesús de su vida; lo «re-presenta» o «lo hace presente» y lo actualiza, es decir, lo hace interve-

nir en nuestra propia historia, según lo que significa precisamente el término fuerte de «memorial». Le concede al sacrificio de Cristo intervenir en nuestro tiempo de manera eficaz, «propiciatoria», como dice el concilio de Trento. Por este título, la eucaristía tiene una eficacia real, no solamente una significación privilegiada. Por consiguiente, es un verdadero sacramento: el efecto y la significación van a la par.

Entonces, lo que la Iglesia hace al celebrar la eucaristía, es participar de la única oblación que hace de sí mismo su Señor. Comulga del sacrificio de Cristo y de su pascua. Aprende y recibe de Cristo la posibilidad de ofrecerse a su vez, según la perspectiva agustiniana, por el sacrificio existencial de cada uno de los suyos. Tiende a convertirse en «ofrenda viva« para la gloria de Dios (*SCo* 12) Pero el Vaticano II va más lejos: la Iglesia ofrece a Cristo: «Participando del sacrificio eucarístico, fuente y cumbre de toda la vida cristiana, (los fieles) ofrecen a Dios la Víctima divina y se ofrecen a sí mismos juntamente con ella» (*LG* 11.1), los ministros ordenados «hacen presente» el sacrificio eucarístico (*LG* 28.1), «confeccionan el sacrificio eucarístico» (*LG* 10.2), tienen «la sagrada potestad del orden para ofrecer el sacrificio» (*PO* 2.2). Mal comprendido, este lenguaje podrían sugerir que la acción eclesial no es una simple participación en la de Cristo. Pero lo que hace la Iglesia en la eucaristía no es más que comulgar del Resucitado, en una comunión igualmente sacrificial, ya que Jesús quiso «confiar así a su Esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección» (*SCo* 47). Pero esto, bien comprendido, puede autorizar una fórmula atrevida: la eucaristía es «acto de Cristo y de la Iglesia» (*PO* 13.2). Según una fórmula difundida por H. de Lubac, «si la Iglesia hace la eucaristía», ante todo y sobre todo, «la eucaristía hace a la Iglesia»[9].

Por consiguiente, no conviene insistir unilateralmente en el sacrificio para el perdón de los pecados. En la Biblia, semejante sacrificio ocupa evidentemente un lugar, pero en ella se hace mención además de los sacrificios de alabanza, de acción de gracias y hasta de comunión, y el término mismo de eucaristía nos orienta en este sentido. Si el sacrificio de la misa no es «solamente» alabanza y acción de gracias, es también de este tipo y no se reduce al sacrificio por el pecado. Al mismo tiempo, gracias a los sacrificios de comunión de la antigua Alianza, se percibe que no hay que separar en la eucaristía el sacrificio de la comunión: es la ofrenda que se comparte y que nos une. Lo mismo que el sacrificio es inseparable de la presencia real, tampoco puede disociarse el sacrificio de la comunión.

Hay una última observación que puede deducirse del esquema del Vaticano II sobre los tres *oficios* de Cristo. Según este análisis ya bien conocido, Cristo es a la vez profeta, sacerdote y rey: habla y anuncia, ofrece su vida por la salvación del mundo y manifiesta cómo hay que vivir en la solidaridad de la fe y de la esperanza. El Señor que se comunica en la eucaristía no es, por tanto, solamente el que se da en sacrificio. Es también, y dentro de este mismo movimiento espiritual, el que trae la palabra divina y el que establece en la humanidad nuevas formas de vida común. Hay en todo esto una ampliación importante del tema puramente sacrificial.

9. H. DE LUBAC, *Méditación sobre la Iglesia* (1953), Ed. Encuentro, Madrid 1986, 112-132.

Significados y frutos

La eucaristía tiene unos significados y unos efectos que se pueden organizar en dos conjuntos: une con Cristo y une entre sí a los cristianos. El Vaticano II ha recogido con fuerza este tema tradicional: que los fieles «se perfeccionen día a día por Cristo Mediador en la unión con Dios y entre sí, para que finalmente Dios sea todo en todos» (*SCo* 48).

Por el sacramento eucarístico, Cristo une consigo a los hombres que creen en él y se bautizan. «El efecto que este sacramento produce en el alma del que dignamente lo recibe es la unión del hombre con Cristo»[10]. Unión santificadora (*SCo* 10), fuente de renovación (*LG* 11.1), glorificación de Dios (*SCo* 10), perdón de los pecados, el misterio eucarístico convierte a los discípulos de Cristo en seres que el Espíritu asocia a su pascua y que califica para la acción de gracias, para la generosidad del don de sí y para la esperanza escatológica de la venida última del Señor.

La eucaristía, por otra parte, une a los bautizados entre sí. Es «sacramento del amor» (*SCo* 47). El Cristo que se comunica por ella concede a los cristianos una «inserción plena» en su cuerpo (*PO* 5.2) y «la unidad del pueblo de Dios, significada con propiedad y maravillosamente realizada por este augustísimo sacramento» (*LG* 11.1). Los fieles se sienten entonces llamados a «formar un cuerpo compactísimo en la unidad de la caridad de Cristo» (*CD* 15.1). El concilio de Trento no era tan sensible como el Vaticano a esta unidad eucarística. No la ignoraba, sin embargo, y subrayó que la celebración de la misa implicaba a los vivos y a los muertos, y también por consiguiente a los santos. El último concilio ha insistido más bien en el carácter extensivo de la reunión eucarística y por tanto en su relación con la evangelización (*PO* 5.2 y 6.5), no sin recordar que esta liturgia era «fuente y cumbre» de la comunidad local (*CD* 30.6) y de toda la vida cristiana (*LG* 11.1). Desde este punto de vista, el pecado, cuyo perdón significa y realiza la eucaristía, puede analizarse en términos de egoísmo o de cerrazón ante el grupo ya reunido.

Práctica y presidencia de la eucaristía

La historia dogmática de la eucaristía pasa en parte por la de su práctica, ya que los dispositivos pastorales y los acentos espirituales expresan la fe e invitan a menudo a expresarla con un acento particular. Estos aspectos prácticos se han puesto de relieve en nuestra época. El Vaticano II ha presentado la participación de los fieles en la acción litúrgica de la eucaristía como una manera de entrar en el misterio (*LG* 10.1, 11.1 y 26.3). Dio un estatuto importante a la concelebración (*SCo* 57), a la comunión bajo las dos especies (*SCo* 55) y al papel propio de los fieles, papel que no puede anular al de los ministros del sacramento (*SCo* 48; *LG* 10.2). En todo esto andan en juego problemas teológicos y pastorales.

Pero a lo largo de toda la historia del cristianismo latino otras medidas análogas habían tenido incidencia sobre el sentido mismo de la eucaristía. El punto más frecuentemente tratado durante la Edad Media fue sin duda el del ministerio de la presidencia eucarística. Sólo el sacerdote regularmente ordenado puede «re-

10. *Decreto para los Armenios*: *COD* II-1, 1121; *DzS* 1322; *MI* 204.

alizar» el sacramento; su poder no depende de su dignidad (Agustín); actúa *in persona Christi.* El Vaticano II expresa todo esto diciendo que hay en él una presencia de Cristo (*SCo* 7) y que interviene «como en persona de Cristo cabeza» (*PO* 2.3) A lo largo de la historia occidental se puso igualmente de relieve otro dato práctico sobre la frecuencia de la celebración. El Lateranense IV exige la comunión anual, en tiempos de Pascua. Mucho más tarde, después del episodio jansenista, PÍo X invitó a la comunión frecuente incluso a los niños.

Eucaristía y bautismo

La relación entre el bautismo y la eucaristía forma también parte de la dogmática sacramental, aunque haya sido poco estudiado por la teología y por la espiritualidad. Como se ha dicho, hay algo bautismal en la eucaristía. Esto se impone *a priori,* si se tiene en cuenta la progresión y la unidad de la iniciación cristiana. En los hechos, esto se manifiesta en que los dos sacramentos unen con Cristo y dan una identidad eclesial, al mismo tiempo que una responsabilidad para el testimonio evangélico. Pero hay que señalar lo que es propio de cada uno. La eucaristía no comunica el don de Dios «más» de como lo hace el bautismo. Lo presenta de otra manera: no ya como un nacimiento o un origen, sino como un alimento y una bebida por los que los bautizados asimilan la pascua de Cristo, entran en su sacrificio y actualizan su pertenencia eclesial. El bautismo y la eucaristía son juntamente «sacramentos de la fe», pero lo son por dos títulos diferentes y unidos.

Por consiguiente, celebrar la eucaristía es poner en acto la capacidad bautismal que se ha recibido (*LG* 110.2) o también el «carácter» dado por el bautismo. El *una vez para siempre* del bautismo se modula en el *cada vez que* de la eucaristía. La escatología radical que hace entrar en los últimos tiempos se actualiza en la sucesión de las eucaristías. Esto supone que la referencia bautismal no puede estar ausente de la liturgia eucarística (cf. la renovación de la fe bautismal, a lo largo de la noche de Pascua) y que el bautismo recibido en otro tiempo esté en disposición de orientar la vida de los fieles (el concilio de Trento pidió la confesión anterior a la eucaristía, en caso de pecado grave). Es entonces cuando encuentra todo su sentido la diferencia litúrgica, simbólica, teológica y espiritual entre los dos sacramentos.

4. La penitencia-reconciliación, en la anámnesis del Bautismo

El sacramento de la penitencia o, según una terminología que data del siglo XX, el sacramento de la reconciliación ha suscitado en Occidente, mucho más que en Oriente, una gran atención a lo largo de los años. Como se ha visto, el concilio de Trento se cuidó mucho de hacer precisiones detalladas sobre el mismo.

Formas muy diversas de un verdadero sacramento

La historia dogmática muestra en primer lugar que este sacramento conoció muchas formas (penitencia pública, penitencia privada) y que es capaz de ser considerado desde muy diversos ángulos: sacramento de la conversión, de la pe-

nitencia, del perdón, de la reconciliación con Dios o también de la curación[11]. Finalmente, la penitencia fue considerada por mucho tiempo en Occidente por los teólogos medievales como un sacramento aparte. En efecto, no acababa de entrar en el esquema sacramental común a las celebraciones del septenario, ya que su «materia», los actos del penitente, era muy particular.

Diversidad litúrgica, multiplicad de resonancias eclesiales y espirituales, dificultad de homologar la penitencia-reconciliación con los sacramentos que tienen un elemento material, como el bautismo y la eucaristía: estos tres datos no impiden una relativa estabilidad de la tradición en cuanto a lo esencial, que puede expresarse de este modo: los bautizados no siempre son fieles al Dios de su bautismo y, por este hecho, están llamados a una «nueva» forma de justificación en nombre de Dios por el ministerio eclesial.

Primer contenido de esta fe tradicional: se puede pecar después del bautismo. La presencia del pecado en la vida de los bautizados es al mismo tiempo el signo de lo que es la vida bautismal (que sigue siendo histórica y por tanto tiene que enfrentarse con el mal) y el signo de lo que es el bautismo (no es un acto mágico). Pero el bautizado pecador puede creer y esperar en una «novedad». No obstante, esta nueva posibilidad es «laboriosa», si se la compara con la renovación bautismal.

Para que se abra esta nueva oportunidad, es preciso además que la Iglesia esté cualificada para ello y que sea capaz de atestiguarla y celebrarla. Esta lógica de la experiencia cristiana lleva a considerar la penitencia-reconciliación o el perdón litúrgico como un verdadero sacramento. Lo cual significa que este acto eclesial fue instituido por Cristo. El concilio de Trento interpreta la promesa de Cristo de Jn 20,22-23 como fundamento de lo que la Iglesia constituyó y llamó sacramento de la penitencia. No hay duda de que existe un desnivel entre la palabra de Jesús y la práctica eclesial. Pero ésta se refiere a aquella. El concilio de Trento afirma que la institución del sacramento por Cristo se refiere a la forma esencial y concretamente al acto de decir los pecados de los que uno se arrepiente, es decir, la confesión. Así pues, si el sacramento de la penitencia-reconciliación fue instituido por Cristo, es que no se trata solamente de una institución eclesial, de una «intervención humana» ni tampoco de un dispositivo pedagógico.

El que la penitencia-reconciliación sea verdaderamente un sacramento significa además que la fe, manifiestamente indispensable para la conversión y para la petición de perdón, no opera normalmente por sí sola el perdón o la nueva justificación. Al ser bautismal, la fe cristiana se orienta hacia el sacramento, pide una celebración adaptada al nuevo don de Dios. No basta la memoria del bautismo, como tampoco la contrición sola. Pero la fe, el recuerdo eventual del bautismo y la contrición forman evidentemente parte privilegiada de la situación penitencial.

Sacramento propiamente dicho, la penitencia-reconciliación lo es también en cuanto que la acción de Dios en Jesucristo, con su signo puesto por la Iglesia, es anterior y precede radicalmente a los actos e iniciativas del penitente. Por eso mismo, el concilio de Trento defendió la sacramentalidad propia de la penitencia

11. En su exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia*, Juan Pablo II ha señalado estos diversos aspectos.

presentándola como una realidad de «derecho divino». Este acento tridentino se reserva para este sacramento.

La penitencia y el bautismo

Como la penitencia-reconciliación es propiamente un sacramento, el magisterio latino quiso subrayar cuáles eran las relaciones entre este sacramento y el del bautismo. El vínculo entre la penitencia y el bautismo es directamente constitutivo de lo que es el sacramento de la penitencia-reconciliación. Éste actualiza el acto bautismal, le da todo su sentido. Pero si se compara la penitencia sacramental con el bautismo, aparecen cuatro diferencias: la primera se refiere a una falta de semejanza en la materia y en la forma, es decir, del rito y del símbolo; la segunda afecta al papel del ministro (el presbítero que celebra la penitencia-reconciliación tiene una función que no es la del ministro del bautismo, ya que el penitente falló a su bautismo); la tercera aparece en el efecto producido por uno y otro sacramento (el don bautismal es más radical, en cuanto que no deja subsistir después del perdón una pena «temporal», un estado que sigue estando alterado y que exige una «satisfacción»); después de la absolución hay que hacer penitencia, mientras que el don bautismal es menos «laborioso», ya que no exige penitencia ni satisfacción.

Esta tercera diferencia es la más delicada y la más exigente. Corresponde a una experiencia pastoral, menos clara por otra parte cuando se piensa en el caso del bautismo de adultos, ya que hay entonces una preparación ascética al rito bautismal. Pero el acento que se pone en la «pena» consecutiva al pecado posbautismal puede ser ambiguo, si esta pena se comprende únicamente como una deuda, como una expiación o una culpabilidad remanente.

Es verdad que el perdón del sacramento de la penitencia no tiene la radicalidad de instauración o recreación del perdón bautismal y que «trata» el pecado de una manera distinta de como lo hace el bautismo, ya que no tiene el mismo tenor escatológico que aquél. La prueba de ello está en lo que constituye la cuarta diferencia entre la penitencia sacramental y el bautismo: el bautismo no se repite, mientras que la penitencia está llamada a repetirse.

Finalmente, el bautismo y el sacramento de la penitencia-reconciliación son complementarios. No se les puede confundir ni pensar tampoco que el segundo repita al primero: el sacramento de la penitencia no es propiamente hablando «un nuevo bautismo», sino que reactualiza el bautismo en la existencia concreta en donde todavía ocupa un lugar el pecado. Esto significa que el pecado tiene dos caras. El bautismo manifiesta su esencia íntima (una falta de fe, un compromiso con las fuerzas del mal, una forma adámica común y tradicional) y señala su derrota, lo mismo que atestigua también la derrota de la muerte. La penitencia-reconciliación manifiesta su carácter duradero bajo el modo de infidelidad al bautismo. Juntamente, el bautismo y el sacramento de la penitencia atestiguan entonces la identidad paradójica del pecado. El bautismo tiene de esta manera dos modos sacramentales de actualización: la confirmación que, una vez para siempre, expresa el alcance espiritual y eclesial de este acto fundador, y la penitencia, que en la repetición de la vida histórica muestra sus limitaciones actuales, en la esperanza del Reino.

La continuidad de un sentido pastoral y espiritual

La historia dogmática del sacramento de la penitencia-reconciliación no es un proceso homogéneo. Ha atravesado muchas vicisitudes y conocido no pocos conflictos, al menos en Occidente. Lo que parece en definitiva asegurar cierta unidad en este proceso tan complejo es un cierto sentido pastoral y espiritual.

Desde los debates del siglo II sobre el problema de si podía concederse de nuevo el perdón a los bautizados, hasta las cuestiones actuales sobre la manera de celebrar el sacramento del perdón, el magisterio eclesiástico ha intervenido regularmente para invitar a una celebración anual en relación con la comunión pascual (Lateranense IV), para analizar los actos del penitente (contrición, confesión, satisfacción) y el papel del ministro (absolución), o para determinar las formas litúrgicas de la celebración (Juan Pablo II). En el camino se fueron haciendo algunas modificaciones. Por ejemplo, la función del ministro, definida en el concilio de Trento como la de un juez, se comprendió por el Vaticano II en términos de caridad (*PO* 13.3). O también, la reconciliación, percibida tradicionalmente como referida a Dios, hoy se considera además como una reconciliación con la Iglesia (*LG* 11.2; *PO* 5.1).

Sin embargo, la doctrina latina del perdón penitencial y sacramental todavía puede decirse que está subdesarrollada, sean cuales fueren las abundantes precisiones tridentinas. La referencia cristológica es habitualmente la cruz; pero se pueden lamentar a propósito de este sacramento los límites del concilio de Trento señalados más arriba a propósito de la eucaristía: es el misterio pascual, por tanto también la resurrección de Cristo, el que despliega la penitencia sacramental. En esta misma línea se constata que el sacramento del perdón no se pone para nada en relación con el Espíritu Santo (a pesar de la cita de Jn 20,22-23). También sería menester reflexionar mejor en la relación entre la penitencia y la eucaristía: el sacramento de la penitencia-reconciliación no es solamente una condición de acceso a la comunión eucarística. También puede ser que este sacramento tenga que ser visto mejor en el futuro como un signo de reconciliación entre los miembros de una comunidad eclesial, como un testimonio de perdón mutuo en el mundo, como una cualificación para trabajar por la paz y por la esperanza en la humanidad de nuestros días.

Puede afirmarse ciertamente que el magisterio no tiene por qué decirlo todo. Pero lo cierto es que en este terreno se ha visto obligado a estar muy atento a las prácticas y a las interpretaciones. De ahí cierto desequilibrio en la doctrina latina. ¿No es esto una señal de que el sacramento del que estamos hablando no se deja fácilmente «dogmatizar», ligado como está a los movimientos de la culpabilidad personal o colectiva y a las variaciones de la culturas y de las mentalidades?

5. La unción de los enfermos y de las personas ancianas, signo bautismal

Evidentemente, la unción de los enfermos no es uno de los sacramentos fundamentales. En ninguna parte de la tradición se ha dicho de él que fuera «necesario para la salvación». Pero, por el hecho de pertenecer al septenario, nos obliga a reflexionar en lo que constituye su sacramentalidad, que no se reduce únicamente al bautismo y a la eucaristía, ni tampoco a la penitencia.

Una historia discutida

La doctrina a propósito de esta unción en Occidente ha sido discutida a lo largo de los siglos. Son cinco los jalones principales que marcan esta historia. Está en primer lugar la carta papal escrita por Inocencio I al obispo Decencio en el 416. Pero prácticamente parece ser que la unción no fue muy practicada hasta el siglo XIV, al menos en lo que atañe a los laicos. El segundo testimonio viene diez siglos más tarde con el decreto del concilio de Florencia para los Armenios. Este texto tiene la finalidad de presentar la práctica occidental, descrita con brevedad y claridad. El tercer momento de esta historia es el más vivo. Tiene lugar en el siglo XVI, con la polémica de la Reforma contra esta práctica eclesial que se creía mal interpretada. Por eso, el concilio de Trento promulgó un decreto en donde se recoge lo esencial del decreto para los Armenios: la calidad sacramental de la unción, sus ministros y sus destinatarios. Puede verse un cuarto episodio en la discusión modernista, que plantea una cuestión que vale para todas las demás prácticas cristianas: la consideración de la extremaunción como un sacramento ¿no excede lo que intenta decir el texto al que se refieren en este caso los teólogos, el de la carta de Santiago?[12].

Finalmente, el Vaticano II ha mostrado recientemente sus deseos de que se hable de *unción de los enfermos*, más bien que de *extremaunción* (*SCo* 73); ha insistido en el «alivio» que significa este gesto (*LG* 28.1; *OP* 5.1) con el que «la Iglesia encomienda los enfermos al Señor paciente y glorificado» (*LG* 11.2); ha indicado además que el sacramento de la unción no es solamente «el sacramento de los que se encuentran en los últimos momentos de su vida», sino que conviene también a los cristianos que «ya empiezan a estar en peligro de muerte por enfermedad o vejez» (*SCo* 73).

Esta evolución permite constatar cómo se modifica una realidad eclesial como la unción de los enfermos. La práctica y, como consecuencia, la doctrina han pasado del sacramento administrado a los moribundos (decreto para los Armenios) a un sacramento para los bautizados marcados por la enfermedad o la vejez (Vaticano II); pero la preocupación por la tradición impulsa a mantener una referencia, aunque sea discreta, a la muerte (*SCo* 73). Se sabe que el desplazamiento continúa y se comprueba la tendencia a celebrar la unción en el momento de entrar en la última etapa de la vida. Por eso mismo se llega a pensar que la unción puede ser la de todas las personas ancianas. Añadamos que en la Edad Media se llevó a cabo otra trasformación: el ministro del sacramento, que podía ser un laico en la antigüedad, pasó a ser el presbítero, lo cual ponía la unción en línea con los demás sacramentos.

Lo que se mantiene a lo largo de esta evolución es en primer lugar la preocupación de la Iglesia por sus miembros a los que la enfermedad, la vejez o la proximidad de la muerte desestabilizan física y espiritualmente; y en segundo lugar, la comprensión del gesto de la unción a la vez como alivio humano y espiritual y como perdón de los pecados.

12. *DzS* 3348; *FC* 886.

Un verdadero sacramento

El cristianismo, tanto oriental como occidental, mantiene que la unción de los enfermos o de las personas ancianas es un misterio litúrgico que estructura la vida de las comunidades y por consiguiente, según el vocabulario latino, un *verdadero sacramento.* El concilio de Trento interpreta este estatuto, como lo hace con los demás sacramentos, en referencia a una institución por Cristo, aunque este origen crístico no esté ligado a una voluntad históricamente atestiguada de Jesús. Si la unción es verdaderamente un sacramento, no es «una invención humana» o una «piadosa costumbre». Tampoco puede identificarse con el don carismático de curación que atestigua la antigua Iglesia y que ha vuelto a descubrir la Iglesia actual.

Finalmente, el hecho de que la unción de los enfermos sea sacramental quiere decir que tiene que ver con las normas de los sacramentos en general y que ofrece por tanto, simultáneamente, una significación y uno o varios efectos. La significación queda asegurada por el simbolismo del óleo y por la liturgia de la celebración; en particular, pero no exclusivamente, por la palabra que acompaña al gesto de la unción. El efecto del sacramento es en primer lugar el perdón de los pecados, que el concilio de Trento relaciona con una «gracia del Espíritu Santo» y que extiende a las «secuelas del pecado». Pero también lo es el «alivio» espiritual y eventualmente corporal en que el Vaticano II pone el acento (*LG* 2298.1 y *PO* 5.1), y una participación más intensa en el pueblo de Dios (*LG* 11.2).

Bautismo, penitencia y unción de los enfermos

El concilio de Trento y el *Catecismo de la Iglesia católica* que surgió del Vaticano II (nº 1421) relacionan la unción de los enfermos con el sacramento de la penitencia. Los dos actos van orientados a la *curación*, dice el catecismo. Esta relación se justifica ciertamente tanto por la palabra sacramental de la unción que pide el perdón de los pecados como por una comprensión espiritual de la penitencia como una curación. No obstante, el lenguaje tridentino sobre la unción es distinto del que adopta para la penitencia, ya que allí la unción se pone en relación con el Espíritu Santo, algo que no hace el concilio cuando se trata de la absolución penitencial. En todo caso, el Vaticano II adopta espontáneamente, a propósito de la unción de los enfermos, una perspectiva pascual: «toda la Iglesia encomienda a los enfermos al Señor paciente y glorificado» (*LG* 11.1), una perspectiva que se acoge no solamente a la cruz y que no puede desconocer la penitencia.

Pero la relación entre la unción de los enfermos y la penitencia-reconciliación sacramental no debe hacernos olvidar el vínculo que une a la unción con el bautismo. Es verdad que el magisterio latino no destaca esta relación. Sin embargo, la unción de los enfermos comunica efectivamente una posibilidad de vivir como bautizado, en fidelidad activa al bautismo, en la enfermedad y la prueba, e incluso en la angustia y la soledad. A su manera, reactualiza el bautismo, como lo hacen por otros títulos la confirmación y la penitencia-reconciliación.

6. La ordenación al servicio del evangelio

He aquí un sacramento del que habla también la tradición desde la antigüedad, que ha sido discutido en nombre de la Escritura y que constituye en nuestros días un lugar privilegiado de reflexión, tanto a propósito de la evangelización y de la vida de las comuniddes como en el diálogo ecuménico.

Un verdadero sacramento

La Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas afirman en común que la ordenación es un verdadero misterio constitutivo de la Iglesia, es decir, un *verdadero sacramento*, como dice el concilio de Trento. Esto significa, como en el caso de los otros sacramentos, que fue Cristo el que instituyó este rito. Trento aludía a cuatro textos neo-testamentarios (Lc 22,19; 1 Cor 11,23-27; 1 Tim 4,14 y 1,6-7). El Vaticano II añade a estas referencias tres textos paulinos que indirectamente entran en esta perspectiva (Rom 12,4; 15,16 y 11,1: *PO* 2 y 3).

Si Cristo instituyó el sacramento de la ordenación, esto significa que este rito corresponde a un voluntad del mismo. Él «instituyó a algunos por ministros», dice el Vaticano III (*PO* 2.2), o sea, a los apóstoles y, por medio de ellos, «hizo partícipes de su propia consagración y misión a los sucesores de aquellos» (*PO* 2.2). Esta voluntad de Cristo es entonces análoga a la que sirve de fundamento al bautismo, a la eucaristía o a la penitencia sacramental, aunque es secundaria en relación con la que instituyó el bautismo, ya que los ministros ordenados son tomados de entre los bautizados y están al servicio de la vocación bautismal (*LG* 10.2). El ministerio ejercido bajo el signo de una ordenación no es por tanto puramente funcional, sino que implica una cualificación ligada a un don particular de Dios para el servicio al evangelio y al pueblo.

El sentido y las funciones del ministerio ordenado

La función del ministerio ordenado ha sido objeto de algunas modulaciones a lo largo de la historia dogmática del sacramento. La tradición patrística ponía globalmente el acento en la presidencia de las comunidades eclesiales y en la diversidad de las tareas que ejercían los obispos, los presbíteros y los diáconos. A continuación, ya a veces desde la antigüedad, se puso más bien de relieve la función litúrgica y la condición sacral de las personas. En la Edad Media, el decreto para los Armenios se contenta con una fórmula muy institucional y un tanto rápida: «Por el orden, la Iglesia se gobierna y multiplica espiritualmente»[13].

El concilio de Trento, que se refiere expresamente a la epístola a los Hebreos, define al presbítero por su relación con la celebración de los sacramentos, es decir, prácticamente, por el «poder de consagrar y de ofrecer» la eucaristía y de perdonar los pecados, fórmula que recoge el Vaticano II (*PO* 2.2). Sin embargo, el concilio de Trento no ignora que los sacerdotes son «ministros de la palabra y de los sacramentos». Si insiste más bien en el papel propio del ministro ordenado para la realización de los sacramentos, no deja de aludir a su función de predicar y a su responsabilidad en el gobierno de la Iglesia. El Vaticano II, utilizando el

13. *COD* II-1, 1109; *DzS* 1311; *FC* 659; *MI* 202

esquema de los tres oficios de Cristo, puso claramente de relieve las tres tareas complementarias de los ministros ordenados (*PO* 11.2; cf. *LG* 25-27). Así pues, la ordenación no orienta solamente hacia los sacramentos, sino que da competencia para el servicio de la palabra y de la unidad eclesial.

Si el papel ministerial, en su triple orientación, no se limita a la celebración o a la presidencia de los sacramentos, tiene sin embargo, en todos sus aspectos, un *sentido* sacramental y una *eficacia* de orden sacramental. El sacramento del orden da una cualidad sacramental a lo que hace el ministro en cuanto tal. La teología del Vaticano II, en la línea de una fórmula patrística asumida por el decreto para los armenios, «*in persona Christi*»[14], declara que los ministros ordenados «obran como en persona de Cristo cabeza» (*PO* 2.3), y esto no solamente en el ministerio sacramental. La expresión del Vaticano II marca la iniciativa de Cristo, del que son testigos sus ministros, y que se manifiesta a través de la iniciativa de los mismos. Es verdad que el último concilio no habla expresamente de una *sacramentalidad* del ministerio ordenado. Pero esta noción está inscrita virtualmente en su propósito y debe relacionarse con la sacramentalidad global de la Iglesia; puede decirse que representa un dato común al catolicismo y a la ortodoxia.

Siempre según el Vaticano II, el papel del ministerio ordenado implica que se ponga también de relieve el de todos los bautizados. Es ésta una segunda condición de su sentido y de su ejercicio. Todos los bautizados tienen una responsabilidad en la evangelización y en la trasmisión de la palabra de Dios, un sacerdocio bautismal y una participación en la vida eclesial. Si los ministros tienen una triple función, es porque la Iglesia en su conjunto tiene la triple función que Cristo le ha comunicado (*LG* 110.2). Entre la condición bautismal común y el estatuto particular de los cristianos ordenados o también, como dice el concilio, entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial, se da por consiguiente una correlación estrecha que no contradice en nada a su «diferencia esencial» (*LG* 10).

¿Cómo designar entonces el papel de los ministros ordenados? El concilio Vaticano II habla siempre del *sacerdocio ministerial* (*LG* 10.2), como de una característica ministerial distinta del estatuto común bautismal. Pero distingue con claridad entre *presbyteri* y *sacerdotes*. También habla de *ministros*, de la *función ministerial* y no únicamente de la función *sacerdotal* (*PO* 2.2). Pero no se atreve aún a emplear la fórmula *ministerio sacerdotal* , que desde la época conciliar, se fue extendiendo y que tiene la ventaja de resaltar el alcance «teologal» del ministerio episcopal y presbiteral. En todo caso, no se puede sin más identificar el ministerio ordenado y el sacerdocio, dada la existencia del sacerdocio universal por un lado y, por otro, en el plano del ministerio ordenado, la del diaconado. Éste implica ciertamente una ordenación, pero que no es sacerdotal. Es justo, por consiguiente, que se haya difundido la expresión de *ministerio ordenado*, manteniendo la distinción con los ministerios bautismales.

Porque se ha hecho indispensable poner este ministerio en relación con los demás ministerios, llamados «no ordenados», que comprometen también a la Iglesia y a su misterio, pero por un título diferente. Lo que es sacramental en esta

14. *COD* II-1, 1119; *DzS* 1321; *FC* 732.

función no ordenada tiene que ver con la sacramentalidad global de la Iglesia y no con una ordenación sacramental. Pablo VI y Juan Pablo II[15] han tomado recientemente posición en este punto y el Código de derecho canónico de 1983 ratifica el término de «ministerio» para los laicos (can. 230, §§ 1 y 3).

La condición eclesial y personal de los ministros

Las funciones aseguradas por los ministros ordenados tienen un impacto en su *condición* esencial y personal. Han sido constituidos en lo que son por un sacramento. Por consiguiente, su función está ligada a una redefinición de su identidad. Ésta, basada en su bautismo, comprende un don propio de Dios a la Iglesia. La ordenación les «confiere la gracia» y les comunica la fuerza del Espíritu Santo. Los cristianos ordenados están definitivamente orientados hacia su papel ministerial por un «carácter» que marca en adelante a su ser.

El Vaticano II se complace en hablar de «consagración» para indicar la ordenación (*LG* 21.2; 28.1) y desarrolla la referencia al Espíritu (*PO* 2.3; 12.2). Conserva igualmente la noción de *carácter* (*LG* 21.2; *PO* 2.3). Añade un dato cristológico, el de una «configuración» de los ministros ordenados con Cristo (*PO* 22.3), que los capacita para «representar la persona del mismo Cristo» (*LG* 12.1). Finalmente ofrece el esbozo de una espiritualidad ministerial 9*PO* 12-13 y 18).

Este cuadro conciliar tiene otras indicaciones. Primeramente, el principio antiguo del valor objetivo del ministro, sea cual fuere su cualidad o su dignidad, mantiene plena vigencia en la época moderna y contemporánea. Se trata de un punto ya adquirido desde antiguo. En segundo lugar, el Vaticano II pone de relieve el principio colegial del ministerio ordenado: vínculo entre los presbíteros y el obispo, vínculo de los presbíteros entre sí, vínculo entre los osbispos, presbíteros y diáconos (*PO* 7-8; *LG* 28.2). Además, se invita a los ministros que han recibido la ordenación a vivir en solidaridad y proximidad con el pueblo bautismal, aunque estén «segregados en cierto modo» de él, ya que esto no significa que estén «separados ni del pueblo mismo ni de hombre alguno» (*PO* 3.1).

Evoluciones indiscutibles

El sacramento de la ordenación ha conocido a lo largo de la historia doctrinal evoluciones y modificaciones con acentos a veces notables. La primera se refiere a la liturgia del sacramento. El decreto para los Armenios considera que el gesto que se requiere es el de la «entrega» (*porrectio*) de objetos simbólicos. Pío XII, en la *Sacramentum ordinis*, habla solemnemente de la imposición de manos.

Otra línea de cambio se refiere a la interpretación de la ordenación. El concilio de Trento la comprendía como el don de una «potestad sagrada», sobre todo en el terreno sacramental. El concilio Vaticano II la comprende como la comunicación de un sentido y de una eficacia, es decir, como la constitución de una sacramentalidad particular y personal (al mismo tiempo que colegial) en el seno de la Iglesia-sacramento. El acento se pone entonces no sólo en lo que hacen los ministros ordenados, sino en lo que significan: son signos de Cristo cabeza en per-

15. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, nº 73; JUAN PABLO II, *Christifideles laici*, nº 21-24.

sona (*PO* 2.3 y 12.1). Paralelamente, el concilio de Trento hablaba únicamente de «sacerdocio», mientras que el Vaticano II situó este término en el vocabulario más amplio de la misión y del ministerio.

Tercera línea de evolución: el Vaticano II se ha mostrado mucho más atento a la cuestión ministerial que el concilio de Trento. Hace de alguna manera con el ministerio ordenado lo que había hecho el concilio de Trento con la eucaristía y la penitencia: entró en detalles y se mantuvo a la vez en una perspectiva de conjunto. Así pues, es notable la novedad del último concilio: el ministerio ordenado se refiere a las tres funciones de Cristo y a la sacramentalidad global de la Iglesia, es colegial, es lugar de vida espiritual. Además, de manera más doctrinal, el Vaticano II considera al episcopado como si tuviera una sacramentalidad propia (*LG* 21.1; 26.1).

7. El matrimonio, signo de la fiel benevolencia de Dios

Desde la antigüedad, el matrimonio fue considerado en la Iglesia como una realidad importante, tanto desde el punto de vista social o comunitario como desde el punto de vista espiritual. Sin embargo, fue discutido por diversos títulos: las corrientes gnósticas tendían a desvalorizarlo por ser demasiado carnal; la teología medieval lo veía como un caso particular en el septenario, ya que no tenía una materia sensible como el bautismo o la eucaristía, y sobre todo porque el rito era interpretado como un medio de espiritualizar el amor físico más bien que como el don de una gracia; finalmente, la Reforma consideraba que pertenecía al orden de la creación y no le reconocía un fundamento cristológico. En respuesta a estos cuestionamientos es como se constituyó la doctrina del magisterio occidental. En Oriente, las objeciones fueron de menor calado.

El matrimonio como sacramento

Para el cristianismo católico y ortodoxo, el matrimonio es uno de los misterios litúrgicos o también uno de los sacramentos. El Occidente se vio obligado a precisar este estatuto. No basta evidentemente con decir, para justificarlo, que el matrimonio pertenece al septenario, tal como reconocen las diversas afirmaciones de la fe, desde la confesión propuesta a los valdenses hasta el Vaticano II (*SCo* 64-78), pasando por el concilio de Trento. Tampoco es suficiente considerar la sacramentalidad del matrimonio como un hecho tradicional, por muy importante que sea. Tampoco es el hecho de que Jesús hablara del matrimonio y de su significado (Mt 19,6) lo que constituye el fundamento de la identidad sacramental del matrimonio cristiano.

Así pues, el concilio de Trento recoge la fórmula recibida, en cierto modo canónica: el matrimonio es un sacramento «instituido» por Cristo. ¿Pero cómo lo instituyó? Se han formulado tres respuestas en la historia doctrinal de Occidente. La primera consiste en decir que Cristo instituyó los sacramentos en su conjunto y sin excepción. El razonamiento va entonces de lo general a lo particular; pero presupone evidentemente que el matrimonio es un sacramento. La segunda respuesta, expresada igualmente por el concilio de Trento, se refiere a la experiencia eclesial: hay una novedad en el matrimonio cristiano respecto a las «nupcias de la

Antigua Ley» y esta novedad no puede venir más que de Cristo. Esta originalidad es el signo del amor de Cristo a la Iglesia, según Ef 5,32. Por tanto, es sacramental y se reconoce como tal, ya que san Pablo «dio a conocer» esta voluntad de Cristo. Finalmente, León XIII, en una encíclica de 1880, formuló una tercera respuesta: «Cristo Señor levantó el matrimonio a la dignidad de sacramento»[16], fórmula sacada de la teología de la época. El Vaticano II prolonga esta reflexión: Cristo «bendijo abundantemente este amor multiforme [...], formado a semejanza de su unión con la Iglesia» (*GS* 48.2).

Así pues, la manera con que la historia doctrinal establece el carácter sacramental del matrimonio cristiano es bastante original. En realidad, cada sacramento representa un caso particular. Si la institución cristiana está bíblicamente fundada en el caso de la eucaristía y, de otra manera, en el caso del bautismo, de la confesión-reconciliación y del orden, aparece con claridad que la confirmación, la unción de los enfermos y el matrimonio no tienen una relación inmediata con el Cristo de los evangelios. La institución de los sacramentos por Cristo, vivamente discutida en tiempos del modernismo está, de hecho, más matizada en los textos tridentinos de lo que a veces se dice. Hoy ya no se habla de ella con tanta pasión.

Creación, salvación y sacramento en el matrimonio

Sacramento propiamente dicho, el matrimonio cristiano tiene por tanto una importancia para la Iglesia y para los esposos, y hasta para la sociedad. El concilio de Trento afirma que no es una «invención de los hombres», ya que tiene un fundamento en Jesucristo. O, según el lenguaje del Vaticano II, Cristo «sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio» (*GS* 48.2). Pero la acentuación cristológica, en función de Ef 5,32, deja implícita la presencia del Espíritu en este sacramento: ni el Vaticano II ni la exhortación apostólica *Familiaris consortio* de Juan Pablo II se detienen en ella.

Por otra parte, la sacramentalidad del matrimonio es original, ya que este sacramento se relaciona con una realidad humana que existe fuera de él y que, como tal, es una «institución» (*GS* 48,2) referida a su vez a Dios a título de creación[17]. En el sacramento del matrimonio, por consiguiente, se conjugan la creación y la salvación en Cristo. La gracia de Cristo «perfecciona» y «robustece» el amor humano, dice Trento; lo «perfecciona», añade León XIII. Los esposos son «protegidos y auxiliados» por el don de Cristo, autor y restaurador de la naturaleza humana, que dotó de sus leyes, confirmó y elevó el matrimonio a la dignidad de sacramento[18]. Esto implica que el matrimonio, tal como lo presenta la creación, es considerado como bueno y legítimo, como no cesa de afirmar el cristianismo desde la antigüedad y la Edad Media. En este mismo sentido, el concilio de Trento indica que el celibato de los clérigos no debe presentarse como una

16. LEÓN XIII, *Arcanum divinae spientiae*: DzS 3142; *FC* 936; *MI* 432
17. Cf. PÍO XI, *Casti connubii*: *DzS* 3700; *FC* 940.
18. LEÓN XIII, *o. c.*, *DzS* 3142; *FC* 936.

disminución del valor del matrimonio[19]. En la época actual, Pío XI puso igualmente el acento en la libertad vivida por los esposos[20], otra señal de este valor.

Finalmente, la sacramentalidad del matrimonio cristiano quiere decir que la celebración que lo instituye y la vida que procede de él tienen simultáneamente un significado y una eficacia. El sacramento del matrimonio es «signo» eficaz, como subraya León XIII: «El matrimonio es sacramento por ser signo sagrado que produce la gracia y representa la imagen de las místicas nupcias de Cristo con la Iglesia»[21]. El Vaticano II afirma lo mismo cuando dice que «los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia» (*GS* 11.2).

El significado bíblico y espiritual de la unión conyugal sacramental de los cristianos se expresa con suficiente uniformidad en relación con el cap. 5 de la carta a los Efesios. Quizás se le podría explicitar también, según la historia doctrinal, viendo en él el signo de la salvación que sobreviene a la creación y la renueva. En cuanto al efecto del sacramento, es el don particular de una gracia adaptada al estado de vida conyugal y familiar. El sacramento «confiere la gracia» y no es solamente una ayuda o un remedio contra la concupiscencia, tal como se imaginaba a veces la teología medieval.

No se puede en esta ocasión hablar propiamente de «carácter»; en efecto, aunque Agustín relacionó el matrimonio con la ordenación[22] debido a su duración ilimitada, la viudez puede hacer posible un segundo matrimonio. Pero el Vaticano II utiliza conscientemente el término fuerte de «consagración»: «como consagrados» (*GS* 48.2); «consagrado por el sacramento de Cristo» (*GS* 49.2). Esbozó entonces una espiritualidad conyugal y familiar en el dinamismo del sacramento recibido (*GS* 47-52; *LG* 10.2, 35.3, 41.5). El concilio precisa que «el Espíritu de Cristo impregna» la vida de los esposos (*GS* 48.2, una de las raras menciones del Espíritu a propósito del matrimonio). Juan Pablo II menciona la relación entre el matrimonio sacramental y el bautismo, así como con la eucaristía y la penitencia-reconciliación[23]. Subraya igualmente el compromiso relativo a los hijos y la participación de la familia en la vida social. Relaciona también el signo del matrimonio sacramental con la igualdad del hombre y la mujer[24].

Hacia futuros desarrollos

Pudiera ser que la doctrina del matrimonio, tal como la enuncia el magisterio latino, esté menos elaborada que la de los demás sacramentos. En efecto, la preocupación pastoral ha recaído más bien sobre las cuestiones éticas (unidad, fidelidad, responsabilidad con los hijos, lugar en la sociedad) que sobre los problemas propiamente teológicos y sacramentales. Por otro lado, la participación de los laicos en la reflexión sobre un sacramento del que ellos viven puede tener a la larga efectos provechosos. Finalmente, el lugar que se le concede al matrimonio en el

19. *DzS* 1810; *FC* 9322-933.
20. Pío XI, *o. c.*: *DzS* 3701; *FC* 941.
21. León XIII, *o. c.*: *DzS* 3146; *FC* 939; *MI* 432.
22. Agustín, *De bono matrimonii* 24,32; *BA* 2, 79-81; *OA* XII. 113-115.
23. *Familiaris consortio* 13.6, 57, 58: *MPC* II, 320 y 327s.
24. *Christifideles laici*, 52.4 y 5: *DC* 896 (1989) 185.

diálogo ecuménico contemporáneo deja esperar una profundización común en lo que quiere decir la fe evangélica a propósito de la unión conyugal. Señalemos solamente algunos puntos oscuros en la doctrina católica actual sobre el matrimonio: ¿cuál es el ministro que interviene en este sacramento? ¿el presbítero, como piensa el cristianismo oriental? ¿los esposos, como dicen generalmente los occidentales? ¿o el presbítero y los esposos juntamente, según una figura ministerial original? En un mundo en el que muchos bautizados han perdido la fe, ¿es necesariamente sacramental todo matrimonio entre bautizados?[25] Se plantean además las cuestiones del estatuto de los bautizados que se divorcian o se vuelven a casar, de los que forman una pareja conyugal estable sin haber celebrado el matrimonio sacramental, de la relación entre el sacramento del matrimonio y la cultura (inculturación litúrgica, problema de la poligamia en ciertos países), y de la relación entre la vocación al matrimonio y la vocación al celibato.

25. Según el título del libro de J.-B. SEQUEIRA, antes citado.

Segunda Parte

LA IGLESIA

por P. Tihon

INTRODUCCIÓN
por P. Tihon

Más que cualquier otro capítulo de la historia de los dogmas, el que se refiere a la Iglesia requiere ser tratado a la luz del concilio Vaticano II. Son diversos los factores que contribuyen a hacer necesaria esta relectura de la historia: la renovación eclesiológica de nuestro siglo, la vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas, pero sobre todo el giro que representa en eclesiología el mismo concilio Vaticano II.

Difícilmente podrá exagerarse la importancia de este giro. Desde la Reforma, la eclesiología católica había estado profundamente marcada por la polémica, primero contra el protestantismo y luego contra el racionalismo moderno. Se había aplicado casi exclusivamente al estudio de los aspectos discutidos de la doctrina católica: la organización visible de la Iglesia y la distribución de poderes dentro de ella. Este unilateralismo tuvo consecuencias considerables sobre el equilibrio de la eclesiología, por no hablar de las prácticas eclesiales. Todavía lo seguimos sufriendo.

A diferencia de estas perspectivas reductivas, el concilio Vaticano II presentaba por primera vez una visión global de la Iglesia que intentaba recoger la plenitud de la experiencia eclesial. Se ha hablado a este propósito de un desplazamiento de la eclesiología, de un cambio de modelo. Con el Vaticano II se habría pasado «de una eclesiología centrada principalmente en el poder, el derecho y la autoridad de la Iglesia a una eclesiología dominada por el sentido de la comunión y del servicio mutuo»[1]. No es exagerado decir que se han necesitado casi dos mil años para poder construir finalmente, en el Vaticano II, una visión un tanto completa de la doctrina de la Iglesia.

No todos aceptan estas afirmaciones. Por otro lado, hemos de ponernos en guardia contra su tentación triunfalista. Sea de ello lo que fuere, piden una justificación. En efecto, para ser realmente clarificadora, una historia de las doctrinas relativas a la Iglesia no puede quedarse en una simple clasificación cronológica de las diversas tomas de posición; exige un estudio interno de su desarrollo y tie-

1. Cf. E. MÉNARD, *L'Ecclésiologie hier et aujourd'hui*, DDB, Paris 1966, 74-45.

ne que buscar una construcción coherente. Pero semejante estudio está lleno de riesgos. Presupone necesariamente ciertas opciones y choca además con determinados límites.

La opción por una lectura en positivo

Unas opciones en primer lugar. El trabajo presente se sitúa en la corriente de apertura y de trasformaciones que vive la Iglesia católica romana, especialmente desde el último Concilio. A diferencia de las tendencias conservadoras que destacan en los textos conciliares todo lo que es repetición del pasado –que es ciertamente mucho–, nuestra lectura atiende sobre todo a lo que, en el Vaticano II, lleva la huella del *aggiornamento* que buscaban los padres conciliares. En particular, procura tener en cuenta la apertura que representa no solamente la constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*, 1963), sino la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (*Gaudium et Spes*, 1965). Se trata de una lectura en positivo, que asumimos conscientemente, por razones ante todo doctrinales. La Iglesia no puede permanecer fiel a su origen más que respondiendo en cada ocasión a los retos de las nuevas situaciones.

Una lectura creyente

Está claro que una lectura semejante del pasado supone la adhesión creyente a la Iglesia como «misterio». Para los cristianos, la Iglesia es esa porción de la humanidad que reconoce en Jesús el sentido de la aventura humana y que, bajo esta luz, la descifra como una historia de comunidad. Esta visión de las cosas, que no se impone por sí misma, no puede dejar de influir en las interpretaciones cuando se hace un repaso de la historia tal como se ha desarrollado efectivamente. Se concibe además que esta visión esté animada por una adhesión lúcida a la Iglesia, que no excluye ni mucho menos el compromiso por una reforma siempre necesaria. Desde este punto de vista, la historia es portadora de esperanza, porque «lo que ha sido real en la historia puede hacerse posible todavía hoy»[2]. Al recordarnos cierto número de hechos indiscutibles, la historia doctrinal de la Iglesia nos enseña que las formas de la vida eclesial son mucho menos inmutables de lo que nos imaginamos. ¡Quién sabe, por otra parte, si esta institución que ha atravesado veinte siglos de historia es joven o vieja, está en su infancia o en su madurez, al comienzo o al final de su camino?

Además, para muchos creyentes sinceramente apegados a Jesucristo y a su mensaje, lo que hoy constituye una dificultad es la Iglesia tal como la ven funcionar ante sus ojos. Les cuesta trabajo reconocer en ella la trasparencia del Evangelio. Pues bien, la historia permite iluminar muchos de sus rasgos actuales y, en consecuencia, relativizarlos. Conservar o reavivar la memoria del pasado es por tanto una tarea de Iglesia, en la que los historiadores del dogma están llamados a colaborar.

2. Cf. H. FRIES, *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático*, en *Mysterum salutis* IV/1, Cristiandad, Madrid 1973, 231.

Una regla de método

Señalar las opciones que hacemos es también una exigencia metodológica. No existe ninguna historia de los dogmas, ni siquiera una historia sin más, que sea neutra. No sólo toda lectura del pasado es fragmentaria, y por tanto forzosamente provisional, sino que es una lectura orientada, que plantea siempre al pasado las cuestiones del presente. Afirmar la particularidad de sus opciones equivale a someterlas a la crítica de opciones diferentes; equivale a respetar la libertad del lector.

En esta recuperación del pasado, el historiador de los dogmas corre el riesgo de hacer su propia interpretación. ¿Cuáles son los criterios que van a guiarle para apreciar las evoluciones que constata? ¿En nombre de qué va a discernir entre lo que fue fidelidad creadora y lo que fue deformación de la intuición original? Si habla de reforma, ¿a qué modelo se refiere? ¿Debe suponer, por debajo de las variaciones, un substrato permanente, que tiene su fuente en la voluntad instituyente de Cristo? Y en caso afirmativo, ¿cómo distinguir entre los elementos esenciales de ese substrato y las diversas formas contingentes? ¿Dónde encontrar la «sustancia santa» que «subsiste sin cambiar en la Iglesia desde su nacimiento hasta nuestros días», distinguiéndola de su «manifestación histórica», que cambia con el curso del tiempo?[3]. Ya en tiempos de Newman, esto se había convertido en «un problema insoslayable» y que, como él decía, «nos agarra la garganta»[4]. Porque los textos del pasado necesitan evidentemente una hermenéutica.

¿El modelo de la primitiva Iglesia?

¿No puede decirse que, para el teólogo, el criterio que le permite distinguir las evoluciones positivas de las desviaciones es el modelo de la primitiva Iglesia, la preservación del tipo primitivo a través de sus figuras cambiantes? La preocupación por la fidelidad al origen ha estado siempre en la base de todo trabajo de reforma, ha servido para justificar todas las propuestas de cambio. Pero no es tan fácil de aplicar este criterio. En efecto, hay que guardarse mucho de idealizar una representación de los primeros tiempos que sea ampliamente imaginaria. En la medida en que la conocemos, la «Iglesia primitiva» lleva también la huella de las interferencias de lo humano. No cabe duda que se puede decir también que en ella se muestra activa la fuerza del Espíritu, pero «el problema se complica aun más cuando se pasa de las afirmaciones en abstracto a determinar e individuar en concreto» lo que podría formar parte de «los elementos constitutivos de la Iglesia primitiva»[5]. Incluso resulta difícil declarar *a posteriori* que tal práctica concreta, debidamente atestiguada en el Nuevo Testamento, posee un valor normativo: más de una de esas prácticas desaparecieron a continuación. Puede sin duda generalizarse esta observación: la historia de las doctrinas eclesiológicas no tienen ningún interés en exagerar el alcance de una declaración particular, por muy solem-

3. A. MAYER-PFANNHOLTZ, *Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte*: Theologie und Glaube 33 (1119141) 22.

4. J. H. NEWMAN, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, DDB, Paris 1964, 54 (trad. esp.: *El desenvolvimiento del dogma*, Gili, Barcelona, 1909).

5. A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo*, BAC, Madrid 1977, 737.

ne que sea y por mucho que haya mostrado su persistencia a lo largo de los siglos.

¿La Iglesia viva de hoy como medida?

Inevitablemente, el historiador utiliza también como referencia su propia experiencia de Iglesia, la de su tiempo, la de su país, eventualmente la de otros continentes. Experiencia forzosamente parcial, en el doble sentido de la palabra, sobre todo si se añaden a ella las pertenencias confesionales, que fatalmente inducen no pocas acentuaciones en la reconstrucción del pasado. Los trabajos de los historiadores suelen estar bajo la influencia de sus posiciones confesionales previas. Sea cual fuere su preocupación de objetividad, el uso de su documentación se encuentra más o menos orientado por la imagen que tienen de su propia Iglesia. Es grave el riesgo de presuponer que la identidad actual de mi Iglesia es la única que corresponde a la pureza de los orígenes. En ese caso, sentiría la tentación de descrirbirla de tal manera que produzca esa impresión, rompiendo mi solidaridad con las «desviaciones» ulteriores. Semejantes prejuicios se observan más fácilmente en los otros que en uno mismo: una razón más para cultivar una vigilancia constante sobre la propia manera de proceder.

Así pues, una parcialidad inevitable, pero que no priva de valor al trabajo necesario de reconstitución. De todas formas, como consecuencia de todo lo dicho, resulta indispensable situar los dogmas eclesiológicos en el contexto histórico que es su lugar primero de interpretación. El progreso de la inteligencia cristiana no se hace solamente a partir de las declaraciones de los obispos o de la reflexión teológica, sino a partir de la experiencia espiritual vivida por las comunidades creyentes, aun cuando al correr de los años alguno de estos elementos haya podido adquirir más relieve que los demás.

Por tanto, el criterio de la actualidad viva en la Iglesia de hoy es importante, pero insuficiente. Desde el punto de vista del método, ha de completarse con otro: el establecimiento progresivo de un consenso entre los especialistas. El historiador de los dogmas, por oficio, tiene que moverse dentro de una tradición (incluso de una tradición científica) que engloba a la Iglesia desde sus orígenes, como una especie de *humus* alimenticio. Por eso mismo no deja de llenar su texto de citas, de «autoridades» múltiples que vienen a cualificar sus propuestas. No cabe duda de que, al obrar así, no tiene muchas ilusiones sobre las opciones que hace. Por consiguiente, este arraigo en una tradición científica no saca al historiador de su tiempo ni de la particularidad de su experiencia. Pero puede albergar la esperanza de escapar en cierta medida de los *a priori*, si respeta la regla de dejar que se desplieguen las formas tomadas históricamente por las doctrinas que le toca exponer, sin prejuzgar ni de un progreso continuo ni de una decadencia respecto al espíritu de los orígenes.

La historia de los dogmas como teología

En el caso presente, el historiador pretende hacer desde luego una tarea teológica, ya que se esfuerza en desplegar una coherencia a partir del presupuesto de la fe. Tiene que respetar por tanto las reglas del método histórico sin renunciar a interpretar los resultados a la luz de la palabra de Dios, en cuanto que, para la fe,

Dios se compromete en esta historia. Esto significa que una historia de los dogmas es inseparable de una teología de la historia. En último análisis, no hay ningún interés vital en recoger las doctrinas relativas a la Iglesia, a no ser porque se trata de Dios y de su proyecto sobre la historia. De lo que se trata es siempre de «la Iglesia de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu» y de su avanzar a través de la historia de la humanidad.

Tratándose de las doctrinas eclesiológicas se redobla la dificultad. Resulta ciertamente fácil afirmar en principio que la Iglesia es a la vez una realidad divina y una sociedad humana, y que entre estos dos aspectos hay una relación de interdependencia. La dificultad comienza cuando hay que percibir a esa Iglesia a través de las vicisitudes de la historia. Pues bien, el contenido original del mensaje cristiano no se deja nunca captar químicamente puro fuera de toda formulación contingente.

Pongamos un ejemplo sencillo. La historia abunda en documentos firmados por los papas en los que se defienden las prerrogativas del obispo de Roma. Ante semejantes textos, el sociólogo no deja de poner de manifiesto los presupuestos no-teológicos de semejante actitud, en términos de reivindicación de poderes o de lógica de las instituciones. Es misión del historiador situar semejante discurso en los entresijos de la época, incluso en el terreno diplomático y estratégico, sin limitarse a la superficie edificante del texto. Pero entonces no puede menos de relativizar su alcance doctrinal para los tiempos posteriores. En esa etapa, es el teólogo el que ha de cargar con toda la tarea de medir el alcance de unos textos semejantes en relación con el misterio de la Iglesia.

Iluminar la actualidad de la historia forma parte de la función de la teología. En efecto, la historia de los dogmas eclesiológicos propiamente dichos, es decir, de las afirmaciones por las que el grupo-Iglesia se ha definido en términos públicos y oficiales, ha estado siempre acompañada del trabajo de los teólogos que se han esforzado en expresar el dato de la fe para hacerlo inteligible en el contexto de su tiempo. Entre el discurso dogmático y las reflexiones sabias de la misma época se da siempre una interacción. Por eso es imposible disociar la historia de los dogmas de la historia de la teología. Las investigaciones de los historiadores que permiten descubrir las nociones o concepciones originales que surgen en la historia de la teología son necesarias para iluminar los textos oficiales. Esto es especialmente cierto en el caso de las definiciones dogmáticas: su formulación va siempre ligada al estado del pensamiento teológico de su tiempo.

Por otra parte, en lo que se refiere a la Iglesia, es más necesario todavía relacionar los discursos y las prácticas, si se piensa que numerosos elementos de la estructura de la Iglesia y de su comprensión pueden haber sido trasmitidos por la práctica vital de las comunidades antes de haber sido objeto de una tematización en los documentos oficiales. Todo lo más, se pueden encontrar estos aspectos evocados en el trasfondo de una frase, como si se tratara de un presupuesto que se da por descontado. Es éste un rasgo que atañe al fondo de la naturaleza de la Iglesia: la experiencia cristiana atraviesa los siglos, no solamente bajo la forma de un mensaje continuamente reactualizado, sino también bajo la forma de «innumerables elementos de sabiduría cristiana cuyo carácter concreto constituye su valor duradero [...]: simbolizaciones nuevas, sabiduría experiencial, reglas de prudencia pastoral y personal, equilibrio vivido de los valores de un misterio cul-

tual, vivencia en la Iglesia, inteligencia de la Escritura»[6]. «Estas cosas forman parte de la esencia de la Iglesia, aunque no estén en los textos o, al menos, aunque no las hayamos visto en ellos [...]; no es tanto el texto lo que explica la realidad de la Iglesia, como esta realidad la que ilumina y hace comprender el texto»[7]. Si esto es así, se da una prioridad de los datos existenciales vividos por la Iglesia respecto a los elementos doctrinales del discurso que los acompaña, aunque pueda afirmarse sin riesgos que se da una interacción entre el discurso y las prácticas. Entonces, el historiador no puede menos de esforzarse en descubrir, entre los dos, una coherencia que en parte sigue siendo implícita.

Algunos otros límites

Otro problema con el que ha de enfrentarse necesariamente todo historiador: el de la subdivisión de su materia en períodos. También aquí hemos tomado conciencia de las opciones teóricas que supone toda división en períodos. En efecto, nuestra razón occidental tiende a introducir en la historia ciertas continuidades, a disimular las rupturas, a imponer unas estructuraciones en donde los datos disponibles podrían dar lugar a otras organizaciones.

Hay una primera opción que impone la composición de toda la presente *Historia de los dogmas*: la de presuponer ya conocida, por haberse tratado en otros lugares, la fase fundadora que atestiguan los escritos del Nuevo Testamento. Para el tema que nos ocupa, esta opción podría estar cargada de consecuencias. En efecto, el giro eclesiológico que precedió y siguió al Vaticano II se apoyó en una atención renovada a los textos de la tradición, no solamente de los padres, sino también del Nuevo Testamento. Hay numerosos estudios exegéticos dedicados al período de transición entre Jesús y la Iglesia. La conciencia eclesiológica renovada, que de todos ellos se deriva, encontró su primera expresión autorizada en los textos del Vaticano II. Esto ha marcado forzosamente la mirada con la que releemos la historia. Pero este presupuesto que ha de quedar bien asentado no puede recibir en este lugar una adecuada exposición y el lector tendrá que confiar en nosotros.

A continuación, se presentan múltiples periodizaciones. La mayor parte de ellas, sobre todo para el período post-constantiniano, sigue los grandes esquemas de la historia general. En todo caso, una historia del dogma relativo a la Iglesia tiene que remontarse necesariamente más allá de la Edad Media, época en la que aparecieron los primeros textos propiamente dogmáticos sobre la Iglesia. Tiene que llegar hasta una relectura de la edad patrística, aun cuando la eclesiología de aquellos primeros siglos se muestre ampliamente implícita y fragmentaria.

El historiador de los dogmas choca igualmente con otros límites que se imponen irremediablemente a toda exposición de este género. En primer lugar, se ve situado ante una masa inmensa de materiales, realmente imposible de dominar, pero que en su conjunto, sobre todo para los primeros siglos, tiene algo de aleatorio. «Los textos, por muy abundantes que sean, representan muy poco de la vida cristiana primitiva [...]. La conservación de los textos es un accidente, lo mismo

6. J.-P. JOSSUA, *Immutabilité, progrès ou structurations multiples des doctrines chrétiennes?*: RSPT 52 (119168) 184-185.
7. Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Paris 1941, 6-7.

que su pérdida. Por eso mismo la historia, para ciertos siglos pobremente documentados, es una aproximación revisable»[8]. Además, son innumerables los estudios de detalle dedicados a tal o cual autor, a tal o cual concilio. Por fortuna, el historiador se encuentra también con cierto número de exposiciones de conjunto, que le sirven de gran utilidad; pero estas obras más sintéticas tienen sus propias opciones, no forzosamente las mismas que las del historiador. Frente a este material a la vez sobreabundante y con lagunas, no puede menos que proponer su propia lectura, que habrá de ser forzosamente selectiva.

Para terminar, hemos de reconocer nuestra deuda. La historia de las doctrinas eclesiológicas debe mucho a ciertos autores a los que recurrimos con frecuencia, aunque no siempre podamos citarlos. Recordemos ante todo las grandes síntesis del artículo *Kirche* en la *Theologische Realenzyklopädie*: Gerhard May para la Iglesia antigua, Josef Finkenzeller para el período siguiente; además, los trabajos de aquel que es sin duda el mayor eclesiólogo del siglo XX, el padre Yves Congar, recientemente creado cardenal, especialmente en su contribución a la gran *Historia de los dogmas* dirigida por M. Schmaus, A. Grillmeier y L. Scheffczyk, *La Eclesiología desde san Agustín hasta nuestros días* (BAC, Madrid 1976). Finalmente, ese monumento de erudición atenta que son los dos volúmenes del padre Angel Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución de las ideas eclesiológicas*: más de dos mil páginas que cubren el segundo milenio[9]. Las imponentes bibliografías de estas obras y de algunas otras nos dispensarán de presentar al lector listas interminables: nos remitimos a ellas desde ahora y nos contentaremos con señalar las obras principales.

8. P. BATTIFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Lecoffre, Paris 1927, p. X.
9. BAC, Madrid 19. Cf. la bibliografía general al final del volumen, p. 474.

CAPÍTULO IX

El sentido de Iglesia en la Edad Patrística

Los primeros textos dogmáticos sobre la Iglesia datan de la edad Media. Fueron promulgados en el marco de las luchas por el poder entre el papado y los príncipes. Por sí solos, estos documentos no dan cuenta más que parcialmente de la realidad eclesial. En particular, no permiten comprender la manera con que la Iglesia católica se expresa hoy sobre sí misma. Para interpretar los documentos actuales de su magisterio sobre la Iglesia, y ante todo los del Vaticano II, es indispensable captar, en la medida de lo posible, cuál pudo ser la conciencia de Iglesia que se tenía en los primeros siglos.

No es fácil esta investigación. Lo que se ofrece a nuestro examen para estos primeros siglos, no son más que huellas y fragmentos. No hay nada que se parezca a una exposición de conjunto de lo que era y de lo que llegó a ser la Iglesia. Esto es cierto sobre todo para el período que nos presentan los escritos del Nuevo Testamento. Pues bien, esta herencia de los primeros tiempos es propiamente la experiencia fundadora: no ha dejado de servir de norma para toda la historia sucesiva. Por consiguiente, habrá que intentar captar todas sus posibles características.

I. LA CONCIENCA ECLESIAL EN LOS PRIMEROS SIGLOS

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961.– J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament*, Vandenhoeck, Göttingen 1993.– P. V. DIAS, *La Iglesia en la Escritura y en el siglo II*, en M. SCHMAUS - A. GRILLMEIER - L. SCHEFFCZYK (eds.), *Historia de los dogmas*, t.III, fasc. 3 A, BAC, Madrid 1978, (bibliogr.).– J. ZEILLER, *La conception de l'Église aux quatre premiers siècles*: RHE 29 (1933) 571-585. 827-848.– G. BARDY, *La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Cerf, Paris 1945.– I. B. LO GRASSO, *Ecclesia et Status. Fontes selecti historiae Juris Publici Ecclesiastici*, P.U.G., Roma [2]1952.– H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Mohr, Tübingen 1953.– K. SCHATZ, *La primauté du pape. Son histoire, des origines à*

nos jours (1990), Cerf , Paris 1992.– C. ANDRESEN, *Die Kirche der alten Christenheit*, Kohlhammer, Stuttgart 1971.– P. BATIFFOL, *Le catholicisme des origines à saint Léon*, Gabalda, Paris 1909-1924, 4 vols.– H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Müller, Salzburg 1964.

1. LA HERENCIA DE LAS PRIMERAS COMUNIDADES

Las comunidades de las primeras generaciones –las que dieron origen a nuestro Nuevo Testamento– no nos han dejado ninguna descripción de la Iglesia ni mucho menos una teoría de lo que debería ser. Pero nos han trasmitido mucho más que eso. En primer lugar elaboraron y recogieron poco a poco una serie de escritos: nuestros cuatro evangelios, las cartas de Pablo y algunos más. Estos escritos llevan la huella de los problemas que se planteaban a las comunidades en donde nacieron. Contienen una serie de indicaciones sobre la manera como vivían la Iglesia sus miembros y según la cual ésta se iba estructurando poco a poco. Este conjunto de textos vino a añadirse a los heredados de la tradición judía que constituían una autoridad –nuestro Primer Testamento– y cuyos diversos elementos habían ido adquiriendo poco a poco para las comunidades un estatuto normativo[1]. Aquí nos bastará con recordar sus elementos esenciales.

Pero las primeras comunidades entregaron igualmente a sus sucesores todo un conjunto de prácticas. «En los tres primeros siglos, las Iglesias toman cuerpo poniendo en práctica la tradición recibida de los apóstoles, la cual se identifica con la misma vida eclesial, con sus elementos constitutivos esenciales: la confesión de la fe, el bautismo y la eucaristía, la comunión de los fieles, la disciplina, unos ministerios, las Escrituras»[2]. ¿En qué medida se remonta esta herencia al mismo Jesús? Es ésta una cuestión capital para medir el margen de libertad que puede atribuirse la Iglesia, si desea permanecer fiel a su fundador.

Sobre todo, estas nuevas comunidades tenían una conciencia muy viva de la originalidad de su mensaje. Muchas de sus maneras de obrar tenían su equivalente en el judaísmo helenista. Pero mientras que este último se replegó finalmente sobre sí mismo, los grupos nuevos trasmitían el sentimiento exultante de vivir un momento nuevo y decisivo de la historia. Con la resurrección de Cristo y la efusión del Espíritu que la siguió, la obra de Dios en la historia humana alcanzaba su cima insuperable y quedaban inaugurados los últimos tiempos: hoy llamamos «escatológico» a este sentimiento. Encontró diversas formulaciones, impregnados con toda naturalidad de la tradición judía. La más frecuente era la aplicación al grupo de los «cristianos» (Hch 11,26) de títulos que habían designado hasta entonces al pueblo judío para diferenciarlo de los demás. Eran los «elegidos», el verdadero «templo de Dios» donde reside su Espíritu, la «nación santa» y el «sacerdocio real» (1 Pe 2,9). Los discípulos de Jesús formaban como una «raza nueva». Eran ellos, desde entonces, las «doce tribus de la dispersión»(Sant 1,1). Del mismo modo, los discípulos de Cristo no formaban más que «un solo cuerpo»,

1. Sobre la constitución del canon del Nuevo Testamento, cf. t. I, 41-43.

2. J. HOFFMANN, *La Iglesia y su origen*, en *Iniciación a la practica de la teología*, III, Cristiandad, Madrid 1985, 66.

eran «conciudadanos de los santos» (Ef 2,19); estaban unidos de antemano a la «asamblea de los primogénitos» (Heb 12,23), etc.

El fundamento de esta nueva conciencia estaba esencialmente ligada a la persona de Jesucristo y al acontecimiento de su muerte y resurrección. Los «santos», los «llamados», los «elegidos», son los que Dios «arrancó del poder de las tinieblas y ha trasladado al reino de su Hijo amado», después de haberlos rescatado por su sangre (Col 1,12-14). La evocación del grupo remitía inmediatamente a su fundador. Si se veía a la Iglesia como un «rebaño», era para designar a su pastor. Si se la miraba como «templo santo», era para evocar a su «piedra angular» (Ef 2,18-22; cf. 1 Pe 2,4-6). Si se mencionaba a la esposa, era para hablar del Esposo (2 Cor 11,2; Ap 19,7; 21,9). La salvación que alcanzaba a cada convertido y que se expresaba en el bautismo hacía posible un lenguaje de inmanencia mutua, el de una misteriosa identificación. Ser cristiano era «permanecer en Cristo», lo cual permitía decir: «Cristo vive en mí» (Gál 2,20). Este vínculo tan estrecho entre Cristo y los creyentes impregnaba el seno de las comunidades con un sentimiento de pertenencia mutua, un sentimiento que expresaba la eucaristía y que exigía traducirse en la práctica: «Si el pan es uno solo y todos participamos de ese único pan, todos formamos un solo cuerpo» (1 Cor 10,16-17). De ahí la exigencia de solidaridad y de atención a «los más pequeños» (Mc 9,35-42; Mt 18,1-14; cf. Mc 10,43-45), a los «débiles» (Rom 14,1-15,1), a los miembros que suelen verse marginados (1 Cor 11,20-22.33-34).

Todo este conjunto –maneras de obrar, la conciencia común de pertenencia– es lo que constituía la realidad viva de la Iglesia y era objeto de un consenso más o menos explícito. Ese consenso que atestiguan nuestros textos no debe engañarnos sobre la homogeneidad del grupo: se vivía evidentemente a través de múltiples diferencias, según la variedad de las situaciones locales. Además, nos encontramos en pleno período de expansión misionera. La admisión de los no-judíos en las comunidades no se hacía sin conflictos, que han dejado numerosas huellas, y no solamente las quejas de Pablo a Pedro de la que nos habla su carta a los Gálatas (Gál 2,11-15).

La apertura a los paganos había originado en las comunidades maneras de obrar bastante diversas. En los primeros tiempos, no vemos que las comunidades intentaran implantar en todas partes un modelo de organización unitaria. En efecto, se reflejan numerosas diferencias sobre el telón de fondo de los escritos neotestamentarios. El estudio de la historia de la redacción de los evangelios ha puesto de relieve las diversas formas de organización o de reparto de funciones –proféticas, simbólicas o funcionales– a las que remitían implícitamente esos escritos. En ninguna parte se ve que estos repartos se hayan encuadrado en reglas rígidas y sistemáticas. Y las diversas prácticas hacen suponer necesariamente diferencias en la concepción que se hacían unos y otros de la Iglesia: los primeros escritos cristianos contienen varias «eclesiologías implícitas». Estas eclesiologías no se sobreponen sin más unas a otras, pero sus diferencias no se percibieron nunca como incompatibles con la fidelidad al dinamismo original. Lo que predominaba no era tanto la conciencia de varias distinciones entre las categorías de fieles como la tensión entre las particularidades del grupo cristiano y el resto de la sociedad.

Entre estas «eclesiologías implícitas» del Nuevo Testamento y las del período post-apostólico no se puede trazar una línea muy clara de demarcación. Pero se puede constatar que, a través de la diversidad de los testimonios que se han conservado, se percibe una conciencia de Iglesia relativamente unitaria. A esta conciencia han contribuido sin duda fuertemente las tendencias a la explosión contra las que luchan ya las cartas paulinas y los escritos joánicos, pero que también pueden vislumbrarse en los evangelios y en el Apocalipsis.

2. AFIRMACIONES OCASIONALES

La fe de los cristianos en la Iglesia, por consiguiente, no se refleja durante los tres primeros siglos más que a través de unos elementos ocasionales, que manifiestan la vida y las preocupaciones de las diversas comunidades o Iglesias. Éstas se desarrollan y se multiplican como por «trasplante», según la fórmula de Yves Congar, recogida de Tertuliano. Trasmiten lo que las constituye: una confesión de fe, el rito bautismal, la asamblea eucarística, un conjunto de textos autoritativos, unas cuantas reglas de organización poco unificadas al principio. Para designarlas, la misma palabra Iglesia corre el riesgo de ser engañosa, debido a todo lo que evoca el peso de la historia. La experiencia de Iglesia de los primeros cristianos es ante todo la de una comunión en la acogida de un mismo mensaje: el misterio de la proximidad del Reino de Dios en el acontecimiento de la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Esta experiencia se actualiza en las asambleas de los «santos» y la celebración de la cena del Señor, en la que se alimenta el amor mutuo de los «hermanos» y en donde se les exhorta a perseverar en la «vida nueva» que ha hecho posible la efusión del Espíritu. «La conciencia de la Iglesia es, pues, una conciencia viva y precisa, pero no es, o no es sino muy poco, una conciencia refleja»[3].

Semejante experiencia de pertenencia no podía dejar de expresarse apenas se presentase la ocasión. Durante estos primeros siglos, a través de sus escritos de circunstancias, los pastores encargados de las diversas comunidades dieron una primera formulación «dogmática» –si podemos llamarla así– de la realidad eclesial. Es allí donde encontramos expresada de forma autorizada la conciencia que la Iglesia tenía de sí misma. Se trata ordinariamente de exhortaciones a construir la comunidad, y también a veces de luchar contra las desviaciones, las «herejías», de las que encontramos huellas ya desde la misma fundación de la Iglesia: es lo que pasa con Ignacio de Antioquía, Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes, Cipriano. Pero, incluso cuando polemizan, los padres no se preocupan ante todo de producir un discurso defensivo, sino que remiten a lo que ellos consideran que es el sentido evidente de la Escritura, una Escritura que a sus ojos habla por entero de Cristo y de la Iglesia[4].

3. L. BOUYER, *La Iglesia de Dios, cuerpo de Cristo y templo de Espíritu*, Studium, Madrid 1973, 19.

4. Cf. P.-T. CAMELOT, *Le sens de l'Église chez les Pères latins*: NRT 83 (1961) 367-381.

3. La Iglesia vista a través de la Escritura

La Iglesia de la época de los mártires se percibe a sí misma a través de una serie de imágenes: es el templo de Salomón, el arca de la alianza, la casa, el cuerpo, la esposa, el rebaño, la vida, la ciudad de Jerusalén. Se utilizan también las imágenes que, en los evangelios, designan al Reino, como el campo, la red. Su función se despliega con ayuda de múltiples referencias alegóricas: por ejemplo, la paloma, la luna, la túnica sin costura. Finalmente, «no hay apenas personaje femenino en toda la Biblia que no simbolice también a esta Iglesia por algún rasgo»[5]: Eva, la mujer de Lot, Sara, Raquel, Rebeca, Débora, Rajab, Rut... Orígenes renuncia a enumerarlas todas[6]. «Estas imágenes, utilizadas con los inagotables recursos del simbolismo, expresan el misterio de la Iglesia bajo el aspecto en que se identifica con una relación religiosa. Es éste el papel que tienen las imágenes en la Escritura: no expresan tanto la ontología de las cosas como el comportamiento que debemos tener con Dios»[7].

Esta manera de describir la experiencia de las nuevas comunidades combinando una diversidad de imágenes no hace más que prolongar la práctica de los escritos del Nuevo Testamento. La clave de interpretación es la misma: lo que permite aplicar a la Iglesia los textos de la antigua alianza es la convicción de que ella es el verdadero Israel. Semejante lectura presupone toda una teología de la historia: la Iglesia condensa y resume la condición humana que Cristo viene a liberar y a arrancar de la idolatría. A partir de entonces, todo lo que es capaz de figurar a Israel puede trasponerse a la Iglesia. Para un Orígenes, el «sentido espiritual» de la Escritura entera es a la vez cristológico y eclesial[8]. Los cristianos se sienten herederos de los patriarcas, sus «Padres»[9]. La Iglesia es , para Ireneo, el paraíso en donde está plantado Cristo, el árbol de la vida[10]. Podrían multiplicarse los ejemplos.

Este trabajo de trasposición simbólica es lo que constituye la riqueza inagotable de las lecturas bíblicas de los Padres. Conviene sin embargo no forzar el alcance de algunas de sus aplicaciones. Si después del nacimiento de la exégesis histórico-crítica fue de buen tono despreciar el alegorismo de los Padres, su revaloración actual no debe suprimir nuestra vigilancia. Por no mencionar más que un punto sensible para la eclesiología, no deja de tener consecuencias el hecho de aplicar a los ministros de la Iglesia, presbíteros u obispos, las categorías sacadas del sacerdocio del templo o las de los cultos paganos. Pues bien, estas trasposiciones aparecen muy pronto en la literatura patrística[11].

5. H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Estela, Barcelona 1963, 133s. (cf. 131-138).
6. Orígenes, *Comment. in Canticum* 1,2: *SC* 375, 177.
7. Y. Congar, art. *Église* II, en *Encyclopédie de la foi*, t. I, Cerf, Paris 1965, 421.
8. Orígenes, *Hom. in Leviticum* XIII,3: *SC* 287, 209.
9. Cf. Justino, *Dialogus cum Tryphone* 11,5: *PApol*, 320; Ireneo, *AH* IV.8.1: Rousseau 425-426.
10. Ireneo, *AH* V.20.2: Rousseau, 628.
11. Cf. *supra*, 70-73.

4. La ekklèsia, portadora del sentido de la historia

A través de esta exégesis, lo que se deja vislumbrar es el nacimiento de un «nuevo movimiento»: una especie de cofradía «a la vez abierta y centrada al máximo», que «ofrece al observador un tipo de sociedad irreductible a cualquier otro»[12]. Es una red de grupos, en rápida expansión, que reúne a todos aquellos y aquellas que, habiendo prestado su fe al mensaje del Evangelio, se sienten como llenos del Espíritu y ligados entre sí por la caridad. A sus ojos, esta red de comunidades locales diversificadas constituye ciertamente una única Iglesia. El nombre de *ekklèsia* que las designa, palabra emparentada con el *qahal* bíblico, es un término de origen político que designa la asamblea del pueblo. Desde el siglo II se convirtió en un nombre técnico, tan común que no se preocuparon de buscar una palabra latina para traducirla, sino que se contentaron con trasponerla y hablar de *ecclesia.* Designa a la vez a la comunidad local y al conjunto de estas comunidades. La *ekklèsia*, asamblea o convocatoria de los «llamados» (*klètoi*), es «la totalidad del pueblo de Dios, realidad bien concreta, muy reducida quizás en su aspecto visible y sin embargo siempre más vasta que sus manifestaciones»[13].

En esta primera etapa, no se percibe todavía como institución a la Iglesia, comunidad de salvación; pero ya desde las primeras generaciones se encuentran en ella ciertos elementos institucionales, que no se perciben en lo más mínimo como opuestos a esta dinámica que transforma la vida. Es siempre el conjunto de los bautizados el que se considera como beneficiario de los bienes de la salvación, portador del mensaje, responsable del testimonio que había que dar ante los paganos y los judíos. El grupo de creyentes, por pequeño que fuera, no vacila en definirse como constituyendo la finalidad misma de la historia. Su historia es la del mundo, ya que está situada en relación con Dios, que ha querido reunir a todo el universo en Cristo, como una criatura nueva.

Esta conciencia extraordinaria de sí misma se expresa por ejemplo en el texto tantas veces citado del *Discurso a Diogneto* (por el 190-200), aunque sea un tanto retórico:

> «Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás [...]. Habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable, y por confesión de todos sorprendente [...].Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo [...]. Para decirlo brevemente, lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo. El alma está esparcida por todos los miembros del cuerpo, y cristianos hay por todas las ciudades del mundo. Habita el alma en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; así, los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo [...]. El alma está encerrada en el cuerpo, pero ella es la que mantiene unido al cuerpo; así los cristianos están detenidos en el mundo, como en una cárcel, pero ellos son los que mantienen la trabazón del mundo»[14].

12. H. de Lubac, *Catolicismo, o. c.*, 46; cf. 50-55.
13. *Ibid*, 47.
14. *Ad Diognetum* V-VI: *SC* 33bis, 63-67; *PApost* 850-852.

Esta misma conciencia admirable se encuentra en Clemente de Alejandría († antes del 221):

> «Dios nunca falla. Lo mismo que su querer es una obra ya cumplida, que lleva el nombre de "mundo", también su voluntad es la salvación de los hombres, y esto se llama "la Iglesia"»[15].

O también en *El Pastor* de Hermas (± 150):

> «Mientras yo dormía, hermanos, tuve una revelación que me fue hecha por un joven hermosísimo, diciéndome:
> – ¿Quién crees tú que es la anciana de quien recibiste aquel librito?
> – La Sibila – le contesté yo -.
> – Te equivocas – me dijo –, no lo es.
> – ¿Quién es, pues? – le dije–.
> – La Iglesia – me contestó –.
> – ¿Por qué entonces – le repliqué yo – se me apareció vieja?
> – Porque fue creada – me contestó – antes que todas las cosas. Por eso aparece vieja y por causa de ella fue ordenado el mundo»[16].

Esta conciencia de ser portadores de una misión universal –un hecho sin precedentes en la historia– se traduce igualmente en la utilización del adjetivo «católico», que se encuentra ya en el siglo II en Ignacio de Antioquía[17] y utilizado incluso como sustantivo desde el siglo III[18]. No tiene un sentido geográfico ni cuantitativo; significa que el mensaje evangélico se dirige a todos los hombres y a la tierra entera. A su luz, la humanidad que es su destinataria se muestra como orgánicamente una. La misión de la Iglesia es revelar a los seres humanos esta unidad original que se perdió, restaurarla y consumarla. Éste es el sentido simbólico del relato de Pentecostés, en el que cada uno comprende en su lengua la verdad única que debe reunirlo con los demás.

La pertenencia al grupo cristiano se percibe a la vez como un privilegio y como una necesidad si se quiere participar de los bienes de la salvación. Como está ligada al Cristo Salvador, como es guardiana de la verdad divina, la Iglesia es el espacio reservado que permite escaparse de «la cólera venidera». La fórmula clásica de este sentimiento nos la dará algo más tarde Cipriano, el obispo de Cartago (± 200-258): «No hay salvación fuera de la Iglesia»[19], pero el sentimiento que expresa es entonces general. Esta fórmula, llamada a tener una carrera ambigua, tiene en Cipriano la finalidad de defender la unidad de la Iglesia y se refiere a las tendencias cismáticas en la comunidad.

5. Según el modelo celestial

Un aspecto de esta conciencia eclesial nos resulta más difícilmente accesible: la Iglesia en sus aspectos visibles se percibe como la manifestación de una esen-

15. Clemente de Alejandría, *Paedagogus* I,VI.27.2: *SC* 70, 161.
16. Hermas, *Pastor* 8.1 (*Vis*.2, c.4, n.1): *SC* 53bis, 95-97; *PApost* 946.
17. Ignacio de Antioquía, *Ad Smirniotas* 8.2: «*Hè katholikè ekklèsia*»: *SC* 10bis, 163; *PApost*, 493.
18. H. de Lubac, *Catolicismo*, *o. c.*, 36, n.2.
19. Cipriano, *Cartas* 73.21.2: en *OC*, 689.

cia invisible y celestial. Se atribuye generalmente esta manera de ver a la cultura griega marcada por un clima intelectual platónico, pero la cultivaba igualmente el pensamiento judío del que estaban impregnadas las primeras generaciones cristianas. Para muchos autores de los primeros siglos (desde Ignacio hasta Agustín), el modelo perfecto de toda realidad es de orden ideal, espiritual, inmutable, eterno, breve, celestial[20]. El culto cristiano, por ejemplo, se ve como un reflejo de la liturgia celestial, celebrada por los elegidos y por los ángeles. De esta forma todas las realidades de la Iglesia son como «sacramentos», manifestaciones terrenas de lo que tiene su verdad última «en el cielo». De este modo la Iglesia engloba el cielo y la tierra, y su organización visible reproduce la estructura de la Iglesia celestial[21]. Las diversas funciones que se ejercen en ella no son funciones prácticas solamente, sino que pueden servir para representar el orden divino. Como es espiritual en su esencia, la Iglesia preexiste antes de su manifestación visible y se hace visible «en la carne de Cristo»[22],

Esta visión de la realidad eclesial tiene su valor, pero también sus riesgos. En primer lugar, permite relativizar las realizaciones terrenas del ser-Iglesia. En efecto, resulta bastante evidente a los ojos de todos que estas realizaciones pueden corresponder tan sólo de una manera muy imperfecta al modelo ideal. Hay cristianos «carnales», en los que la verdad del modelo no se realiza más que de manera superficial, y cristianos «espirituales» en los que actúa realmente el Espíritu. De esta forma queda a salvo la pureza del ideal, aun teniendo en cuenta las imperfecciones fácilmente perceptibles de la realidad. «Sin embargo, existe el peligro de sustituir la referencia escatológica bíblica, que es de tipo histórico (mundo presente – mundo venidero), por una referencia de tipo ejemplarista (mundo de abajo – mundo de arriba; corporal o carnal y espiritual)»[23]. Y entonces nos acercaríamos a la tentación de los gnósticos, que se consideraban como superiores por ser «espirituales». Existe además el peligro de sacralizar unos modos de organización cuyo origen está marcado por circunstancias contingentes.

6. Una Iglesia que se institucionaliza

Con el tiempo, esta Iglesia se va alejando de sus orígenes al mismo tiempo que se difunde por más lugares. Era lógico que esto planteara nuevos problemas. Las circunstancias obligan al grupo-Iglesia a desplegar sus virtualidades internas. Tras unos comienzos de organización en formas variadas y con designaciones inciertas, adopta instituciones más estables, fija unas normas para la trasmisión de su mensaje, define mejor el contenido de su fe. La gestión de las comunidades, siguiendo una tendencia que se advierte ya en las cartas pastorales (1-2 Tim y Tit), tiende a tomar en todas partes la forma que se ha llamado «episcopado monárquico»[24]. Pierden relieve las funciones «carismáticas», mientras que los pape-

20. Cf. E. Lamirande, *L'Église céleste selon saint Augustin*, Études August., Paris 1963.

21. Cf. Ignacio de Antioquía, *Ad Ephesios*, Saludo; *Ad Philadelphios* 9,1; *Ad Smirniotas* 11,2; 7,1s; *Ad Trallianos* 3,1; *Ad Magnesios* 6,1: *SC* 10bis, 67, 151, 157, 161-163, 113, 99; *PApost* 447, 487s, 495, 492, 468s, 462.

22. Clemente, *Espist. secunda* 14,3: *PApost* 367.

23. Y. Congar, art. *Église. II*, o. c., 422.

24. Cf. *supra*, 67-70.

les más funcionales se van legitimando cada vez más como si fueran también «carismáticos», lo cual no deja de provocar cierto endurecimiento en las realidades eclesiales.

No es de extrañar semejante evolución: responde a las exigencias de toda organización social, que está además expuesta a posibles desviaciones, como demuestra la continuación de la historia. La Iglesia se organiza, precisamente porque es duradera. Se trata ciertamente de una ley sociológica general. Pero entonces, ¿cómo hemos de apreciar el valor propiamente dogmático de ciertos hechos? ¿Qué importancia hemos de reconocer a ciertas declaraciones de autolegitimación, como las que encontramos ya en el obispo Ignacio de Antioquía?

No obstante, los aspectos más jurídicos de la organización no se perciben de antemano como en tensión con la experiencia de la comunidad de los creyentes. Éstos no tienen reparos en acudir a la estructura de las administraciones profanas para sacar de ellas ciertos elementos jurídicos y hasta para buscar una titulación. Al menos en un primer tiempo, «para la eclesiología, las cuestiones de derecho eclesiástico no tienen prácticamente ningún significado»[25]. La *ecclesia* sigue siendo la comunidad de bautizados, toda ella consagrada, toda ella celebrante, toda ella testigo y portadora del mensaje, sin que se piense en separar a los responsables de las diversas funciones del resto de los fieles. Existen ciertamente las distinciones, y se las respeta; pero el ministerio de los *epískopoi* (obispos) y de los *presbyteroi* (presbíteros) sirve esencialmente para permitir al conjunto de los bautizados participar activamente en el ministerio y en la vida de la Iglesia. Éstos ejercen dicha participación interviniendo como parte activa en las decisiones: elección o aprobación de los ministros, concilios, y además ejerciendo sus propios carismas. Algunos «laicos», como Justino u Orígenes (antes de aceptar ser ordenado presbítero), ponen espontáneamente sus dones al servicio de la fe. Muchos cristianos se interesan por las cuestiones dogmáticas y teológicas, y no solamente una *élite* de personas cultas, sino el mismo pueblo sencillo. Es muy viva la convicción de que, si se conoce la verdad, es preciso comunicarla.

En otras palabras, la antigua Iglesia puede caracterizarse por la palabra clave de *communio*. La Iglesia local es una comunión que tiene su centro en el obispo, pero las diversas comunidades están igualmente en comunión entre sí a través de un intercambio muy denso de informaciones y de servicios. Esta comunión se manifiesta además en la elección de un nuevo obispo, en donde se conjugan la participación de la comunidad local y la decisión de los obispos vecinos. Se expresa igualmente en las reuniones que celebran regularmente los obispos de la misma región. Pero la percepción de fondo sigue siendo la pertenencia a una comunión católica, es decir, universal.

7. UNA TRANSFORMACIÓN DEL TEJIDO ECLESIAL

Entretanto, la expansión misma de las comunidades cristianas no podía dejar de tener consecuencias en la composición del grupo. En el siglo III, la Iglesia conoce un gran desarrollo y agrupa a una fracción importante de la población, so-

25. G. MAY, art. *Kirche*, III: *TRE* 18 (1988) 219.

bre todo en Oriente. El cristianismo se convierte en un fenómeno de masas. No es extraño que en las persecuciones de Decio (250-251) y de Valeriano (257-258), breves pero violentas, hubiera numerosas defecciones. Desde que terminó la época de los mártires, las disputas sobre la reconciliación de los *lapsi* (los que habían «caído», es decir , los que habían fallado en las persecuciones) nos hacen ver una trasformación del tejido eclesial. La Iglesia dejaba de ser un grupo más o menos *elitista* y se iba atenuando poco a poco el contraste entre ella y el resto de la sociedad. Contaba entre sus filas a muchos santos, pero también y sobre todo a numerosos pecadores. Este cambio suponía naturalmente una disminución de la tensión entre la Iglesia y el «mundo», incluso en la conciencia eclesial.

Se trata de un fenómeno cuyas consecuencias eclesiológicas vale la pena considerar. En efecto, a la Iglesia le costaba más trabajo atestiguar ciertos aspectos de la radicalidad evangélica. Pero ésta asume entonces nuevos contornos. En el pueblo cristiano había diversas categorías de personas, con diversos compromisos y deberes. Ya las epístolas del Nuevo Testamento contenían consejos diferenciados para los padres, los hijos, los esclavos... Desde el siglo II se afirma la tendencia a canonizar algunas de estas categorías bajo la forma de «órdenes»: nos encontramos con el orden de las viudas, el orden de los monógamos, el orden de las vírgenes, que tenían cada uno de ellos sus obligaciones y eventualmente sus privilegios. Desde el siglo IV, esta misma evolución dará origen al monaquismo. Cuando se difunde esta manera de ver, se hace más difícil identificar pura y simplemente a la Iglesia con todo el pueblo de los bautizados.

II. APORTACIONES ECLESIOLÓGICAS DE LOS PADRES EN EL SIGLO II

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: K. DELAHAYE, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Cerf., Paris 1964.– J.-C. PLUMPE, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in early Christanity*, Catholic University of America, Washington 1943.– N. AFANASIEFF, *L'Église du Saint-Esprit*, Cerf, Paris 1975.– J.-P. ALDET, *La Didachè, Instruction des Apôtres*, Gabalda, Paris 1958.– P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé (I-XVI) et ses sources*, Gabalda, Paris 1961.– H. LEGRAND, *La catholicité des Églises locales*, en *Enracinement et universalité*, Desclée, Paris 1991, 159-183.

Las evoluciones que acabamos de esbozar estuvieron marcadas por cierto número de personalidades cuyos escritos ejercieron una profunda influencia (a veces en razón inversa a su brevedad o a su carácter extraño). En todo caso fueron utilizados abundantemente para legitimar evoluciones ulteriores que difícilmente podían ellos mismos prever. No disminuye en nada su peso doctrinal el hecho de que nos esforcemos por distinguir en esos escritos lo que tiene que ver con las coyunturas y lo que traduce la coherencia interna de una experiencia comúnmente compartida.

1. DEL BUEN ORDEN EN LA IGLESIA: CLEMENTE DE ROMA

EL TEXTO: A. JUBERT (ed.), *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*: *SC* 167, 1971; D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos*, BAC, Madrid 1985, 177-238.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: K. BEYSCHLAG, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Mohr, Tübingen 1966.– D. POWELL, art. *Clemens von Rom*: *TRE* 8 (1981) 113-120.– M. DUJARIER, *L'Église-fraternité*, t. I: *Le origines de l'expression «adelphotès-fraternitas» aux trois premiers siècles du christianisme*, Cerf, Paris 1991.

La *Carta a los Corintios* de Clemente de Roma es un documento capital para el conocimiento de la Iglesia a finales del siglo I. Según la datación más prudente, fue escrita por el año 96 y es, por tanto, contemporánea de los últimos escritos del Nuevo Testamento. Se presenta bajo el patrocinio de Clemente, a quien se suele identificar con el tercero de la lista de los obispos de Roma, aunque a veces se la cita y se la presenta como una carta de la Iglesia de Roma en tiempos de Clemente († 101), dirigida a la Iglesia de Corinto. Su ocasión es una crisis que sólo podemos conocer a través de la misma carta, que por otra parte se expresa en un lenguaje bastante estereotipado. Unos «jóvenes» se han enfrentado con cierta arrogancia con los presbíteros del lugar, intentando conseguir que la comunidad los destituya, sin duda porque pretendían ellos ocupar su sitio[26].

A partir de las indicaciones ocasionales dispersas por la carta, podemos formarnos una idea bastante clara de las tendencias eclesiológicas de la Iglesia de Roma. Si «la Iglesia de Dios que habita como forastera en Roma» puede dirigirse a «la Iglesia de Dios que habita como forastera en Corinto», es porque tiene conciencia de que forma con ella una sola y única Iglesia, tal como atestigua la preocupación por la comunión que motiva toda la carta. Los miembros de esta Iglesia son designados como «los llamados», o la «comunidad», más comúnmente como «los escogidos», o también «el rebaño de Cristo»[27]. Se les atribuyen las cualificaciones que la Biblia da a Israel, al que Dios ha escogido como su pueblo particular: los cristianos son «porción suya escogida», «su porción santa»[28]. Este pueblo está totalmente orientado hacia los bienes de la promesa, pero goza ya «de sus magníficas y gloriosas promesas», «de un mayor conocimiento», a saber, «el conocimiento de la gloria de su nombre»[29]. Sobre todo, lo que une a la comunidad, lo que es como su ley específica, es la *agapè*, el amor: en ella tiene que reinar la voluntad de paz, la humildad, la sumisión mutua[30]. Estas características son fundamentales para nuestro autor; tienen más interés todavía si se piensa que la *Carta* ha sido citada de ordinario por su concepción del orden y de la obediencia, así como por el papel que se reconocía a la Iglesia de Roma y a su obispo.

En efecto, la ocasión de la carta invitaba a predicar la concordia y el buen orden. Éste se ilustra evocando la armonía del cosmos, lo cual le hace parecer una especie de ideal intemporal, integrando así a la Iglesia en el conjunto del plan creador y canonizando sus formas de organización de una manera inmutable. Uno de los aspectos que ha impresionado a sus comentaristas ha sido la utilización de la comparación militar para exigir el respeto al orden en la comunidad.

26. CLEMENTE DE ROMA, *Ad Corinthios* 47,6; 3,3; 13,1; 14,1; 57,2: *SC* 167, 179, 103-105, 121, 123, 191: *PApost* 221, 1179-180, 189, 190, 230.

27. *Ibid.*, 2,4; 1,1; 6,1 etc.; 44,3; 54,2; 57,2: *SC* 167, 103, 99, 109, 173, 1187, 191; *PApost* 177, 179, 218, 227, 230.

28. *Ibid.* 29,1; 30,1: *SC* 167, 149; *PApost* 204, 205.

29. *Ibid.* 34,7; 35,3; 41,4; 59,2: KSC 167, 157, 169, 195; *PApost* 209, 210, 215, 232.

30. *Ibid.* 49; 2,1; 37,5; 38,1: *SC* 167, 1181,101, 163; *PApost* 222-223, 178, 212, 213.

Pero hay más de un indicio para pensar que Clemente se refiere más bien a «una concepción sacral y sacerdotal del pueblo en el desierto»[31], de origen judío[32].

Lo que se percibe a través de todo esto es la estructuración de la comunidad: cuenta con obispos y con presbíteros, y también con diáconos[33]. Estos ministros fueron establecidos por los apóstoles, que a su vez vienen de Jesucristo, y Jesucristo de Dios[34]. Esta «regla» de sucesión fue impuesta por los mismos apóstoles, lo cual no impide ni mucho menos que la comunidad intervenga también en la designación de los responsables. Porque éstos fueron instituidos «con consentimiento de la Iglesia entera»[35].

¿Y qué decir del papel que la carta atribuye a la Iglesia de Roma y a su obispo? La carta, que no tiene nada que ver con un decreto disciplinar, se presenta como un documento dirigido por unos hermanos a otros hermanos, en virtud del sentimiento de responsabilidad que siente por la paz de la comunidad de los corintios, pero también de la preocupación que tienen por la unidad de la Iglesia. En la exhortación es el «nosotros» lo que domina: «Todo esto, carísimos, os lo escribimos no sólo para amonestaros a vosotros, sino también para recordárnoslo a nosotros mismos, pues hemos bajado a la misma arena y tenemos delante el mismo combate»; «seamos, pues, humildes, hermanos», «no dudemos ni vacile nuestra alma»[36].

Pero si el tono de la carta es fraternal, denota también una especie de autoridad. Cuando está en crisis la unión de los corazones, el tono de la carta no se anda con bromas: se trata de una «sedición abominable y sacrílega». El autor pretende ser intérprete de la voluntad de Dios: «Si algunos desobedecieron a las amonestaciones que por nuestro medio os ha dirigido Él mismo, sepan que se harán reos de no pequeño pecado y se exponen a grave peligro»; «os acabamos de escribir, impulsados por el Espíritu Santo»[37]. Este tono autoritario parece ser que fue recibido sin dificultad por los corintios; no puede explicarse más que en virtud del papel especial que se reconocía ya a la Iglesia de Roma en el mantenimiento de la *agapè* (el amor que une a los creyentes entre ellos mismos y con Dios), fundamento de la Iglesia universal, y esto «debido a la preminencia de las columnas que en Roma habían derramado su sangre por Cristo»[38].

¿Habrá que reconocer ya en aquella época un papel particular al mismo autor de la carta? No cabe duda de que el documento lleva su huella:

> «La tradición posterior atribuyó esta carta a Clemente, sucesor de Pedro, pero no tenemos ningún otro testimonio sobre un episcopado monárquico en Roma por aquella época antigua. La interpretación mínima consistiría en decir que el autor no era más que el portavoz del consejo presbiteral de Roma. De hecho, a pesar de

31. A. JAUBERT, *Intr.* a *SC* 167, 80.
32. Sobre esta comparación, cf,. *supra* , 70-71.
33. CLEMENTE DE ROMA, *Ad Corinthios* 42,4-5: *SC* 167, 169-171; *PApost*, 216. Epíscopo y presbítero: estos dos términos son todavía intercambiables, como en Hch 20,1171.28 y Tim 3.2; 5.17, o en Hermas.
34. CLEMENTE DE ROMA, *Ad Corinthios* 42,1-2: *SC* 167, 169; *PApost* 216.
35. *Ibid.*, 44,2-3: *SC* 167, 173; *PApost* 218.
36. *Ibid.*, 7,1; 13,1; 23,2: *SC* 167, 111, 121-123, 141; *PApost* 183, 189, 200.
37. *Ibid.*, 1,1; 59,1; 63,2: *SC* 167, 99, 195, 203; *PApost* 177, 231, 236.
38. A. JAUBERT, *SC* 167, 89.

su ocultamiento voluntario, reivindica la autoridad del Espíritu Santo sobre la carta que escribe en nombre de su Iglesia. Podría decirse quizás que tiene conciencia de ser la voz de una Iglesia fundada sobre el testimonio de Pedro y de Pablo, una Iglesia cuya misión consiste en servir la *agapè* a todas las Iglesias»[39].

Se advierte la prudencia de estas afirmaciones. Desde el punto de vista del reparto de los poderes en la Iglesia, «la Carta de Clemente plantea más cuestiones que las que responde»[40].

2. La Iglesia y el Obispo: Ignacio de Antioquía

Texto: P. T. Camelot (ed.) *Ignace d'Antioche, Lettres*: *SC* 10bis ([3]1969); D. Ruiz Bueno (ed.), *Padres apostólicos*, BAC, Madrid 2985, 375-569.

Indicaciones bibliográficas: Los historiadores están hoy de acuerdo en reconocer la autenticidad de la recensión moderna de las *Cartas*, discutida hace algunos años por R. Joly. W. R. Schoedel, art. *Ignatius von Antiochien*: *TRE* 26 (1987); Id. *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*, Kaiser, München 1990.– R. Weijenborg, *Les Lettres d'Ignace d'Antioche*, Brill, Leiden 1969.

Las siete cartas que se han conservado del obispo Ignacio de Antioquía († antes del 117) son unos de los monumentos más admirables de la antigua Iglesia. Fueron escritas cuando el obispo, detenido en Antioquía, era llevado a Roma bajo escolta militar para ser allí entregado a las bestias. Durante el viaje, recibió la visita de delegaciones de diversas Iglesias, a las que envió unas cartas. Escribió igualmente a la Iglesia de Roma para anunciar su próxima llegada. Estas circunstancias explican algunas características del estilo de las cartas, al mismo tiempo que manifiestan la pasión que su autor siente por Jesucristo. Esto no impide que demuestre además estar «al corriente de los refinamientos de la retórica asiática»[41].

Ignacio de Antioquía es el primer autor que designa al conjunto de los cristianos con el título de «Iglesia católica» en el sentido de Iglesia universal en oposición a las Iglesias particulares[42]. Apasionado por la unidad, que es el corazón de su teología, no deja de predicarla a todos sus destinatarios. Los herejes son peligrosos; las divisiones son el principio de todos los males. «Amad la unión. Huid las escisiones. Sed imitadores de Jesucristo, como también él lo es de su Padre[43]. Lo que mantiene esta unión es la *agapè*, el amor mutuo que se traduce en actos, en preocupación por «la viuda y el huérfano..., el atribulado..., el encadenado..., el hambriento y el sediento»[44]. Ignacio cultiva también esta unión de corazones entre las Iglesias. Las Iglesias se escriben mutuamente, se visitan, se sostienen unas a otras. A través de sus *Cartas*, se ve cómo las Iglesias de Éfeso y de Esmirna se preocupan por la suerte de Antioquía, privada de su pastor. Ignacio reco-

39. *Ibid..*, 90.
40. P. Dias, *La Iglesia en la Escritura y en el siglo II*, *o. c.*, 123.
41. P.-T. Camelot, *Intr.* a *SC* 10bis, 19.
42. Ignacio de Antioquía, *Ad Smirniotas* 8,2: *SC* 10bis, 163; *PApost* 493.
43. Id., *Ad Philadelphios* 7,2: *SC* 10 bis, 147; *PApost* 485.
44. Id., *Ad Smirniotas* 6,2: *SC* 10bis, 161; *PApost* 492.

mienda a los romanos que pidan por su comunidad. Si ésta está en paz, se elegirá a un diácono para que vaya a felicitarla[45]. Por aquella época, los viajes son muy frecuentes y los cristianos no viajan menos que los demás, lo cual favorece los vínculos entre las comunidades.

Esta gran unidad que forman los «santos» se encarna en una sociedad visible, que en Asia Menor se presenta fuertemente organizada y claramente jerarquizada. En la cumbre, un solo obispo por ciudad, que en adelante se distingue claramente del colegio de presbíteros; finalmente están los diáconos. En Ignacio no se encuentra ninguna mención de las funciones carismáticas de los profetas, los didáscalos, los apóstoles itinerantes, de los que nos hablan las epístolas paulinas y cuyo recuerdo nos conserva por lo menos la *Didaché*, a finales del siglo I[46]. Esta jerarquía tiene tres grados y se justifica por razones místicas. Se compara a los obispos con Dios Padre o con Jesucristo, a los presbíteros con los apóstoles, mientras que los diáconos son «servidores de la Iglesia de Dios»[47].

Evidentemente cuando escribe Ignacio, esta situación no es nueva, lo cual no quiere decir que sea general. Así, por ejemplo, su carta a los Romanos no hace mención de un obispo de esta comunidad (siendo así que menciona a los obispos de Éfeso, de Magnesia, de Tralles, de Esmirna); se dirige colectivamente a «la Iglesia que preside en la capital del territorio de los romanos».

¿Se encuentra en Ignacio la afirmación de un papel particular de la Iglesia de Roma? La cuestión ha sido muy discutida. Se ha subrayado la deferencia especial con que saluda a esta Iglesia «que preside en la capital del territorio de los romanos, digna ella de Dios, digna de todo decoro, digna de toda bienaventuranza, digna de alabanza, digna de alcanzar cuanto desee, digna de toda santidad y puesta a la cabeza de la caridad, seguidora que es de la ley de Cristo y adornada con el nombre de Dios»[48]. La Iglesia de Roma «manda e instruye a los demás discípulos del Señor», «aquella a quien dieron mandatos Pedro y Pablo»; sus fieles están «colmados de gracia de Dios y destilados de todo extraño tinte»[49]. Estos pocos datos obligan a ver en Ignacio a un testigo de cierta preminencia de la iglesia romana, calificada aquí en relación con la *agapè* y la pureza de la fe.

3. LA IGLESIA Y LOS OTROS: LOS APOLOGETAS

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: H. I. MARROU (ed.), *À Diognète*: SC 33bis, 1965.– B. POUDERON (ed.), *Athénagore. Supplique au sujet des chrétiens*: *SC* 379, 1992.– A. WARTELLE (ed.), *Justin. Apologies*, Études augustiniennes 1987.– G. ARCHAMBAULT, *Dialogue avec Tryphon* , TD 1909, 2 vols.– D. RUIZ BUENO (ed.), *Discurso a Diogneto,* en *Padres apostólicos*, BAC, Madrid 1985, 845-860; ID. (ed.), *Atenágoras. Legación en favor de los cristianos*; *Justino, Apologías; Diálo-*

45. ID., *Ad Philadelphios* 10,1: *SC* 10bis, 151; *PApost* 487.
46. Cf. *Didaché* 11-13: *SC* 248, 183-191; *PApost* 88-91.
47. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Magnesios* 3,1; *Ad Trallianos* 2,1-3: *SC* 10bis, 97 y 113; *PApost* 461 y 468.– Sobre los ministerios en Ignacio, cf. 67-70.
48. ID., *Ad Romanos*, Saludo: *SC* 10bis, 125; *PApost* 474.
49. ID., *Ad Romanos* 3,1; 4,3; Saludo: *SC* 10bis, 129, 131, 137; *PApost* 476, 477, 474.

go con Trifón, en *Padres apologistas griegos (s. II)*, BAC, Madrid 1954, 631-708 y 155-548.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: A. PUECH, *Les apologistes grecs du II[e] siècle de notre ère*, Hachette, Paris 1912.– L. W. BARNARD, *Justin Martyr. His Life and Thought*, University Press, Cambridge 1966.– Sobre la relación entre cristianos y judíos en la antigüedad, cf.: H. SCHRECKENBERG, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihre literarisches und historisches Umfeld (I-II Jh.)*, Frankfurt-Bern-New York-Paris 1982.

Por sus escritos, los autores cristianos del siglo II a los que se suele agrupar bajo el nombre de apologistas o apologetas se preocuparon de demostrar el carácter política y moralmente inofensivo de la comunidad cristiana. Si dedican sus escritos a los emperadores o a las autoridades constituidas, piensan realmente en el público culto de su tiempo. Al crecer la Iglesia, suscitó la hostilidad del poder establecido. Se hacían una serie de objeciones a este nuevo movimiento religioso, unas puramente calumniosas y otras más sutiles. El objetivo de los apologetas es disipar los prejuicios; por tanto, no hay que esperar en ellos una presentación completa del cristianismo y mucho menos una eclesiología.

En efecto, hacen muy pocas referencias a la comunidad cristiana y a su vida, a no ser en los puntos en los que tienen que defenderla de las calumnias (por ejemplo, la acusación de canibalismo o de incesto). Subrayan fuertemente la moral elevada de los cristianos, su amor fraterno, el buen orden de sus asambleas, la superioridad de su doctrina. Tan sólo indirectamente, a través de la diversidad de sus temperamentos, podemos representarnos la forma con que la Iglesia se veía a sí misma frente a la sociedad de su tiempo. Lo que predomina es la distancia crítica: crítica del politeísmo y de la idolatría, crítica del culto imperial, crítica de la inmoralidad reinante. Pero se encuentra también otra tendencia, la que valora los elementos positivos de la cultura de su tiempo. Son numerosas las referencias positivas a la filosofía, bien sea la de Platón o la del estoicismo, comúnmente difundido en el ambiente culto. Los apologistas se complacen en criticar radicalmente el paganismo y en partir de una especie de evidencia de la verdad que proclaman y por la que están dispuestos a dar su vida, pero no por eso dejan de expresarse en términos de tolerancia. Taciano (por el 120) formula de este modo el punto de vista de los cristianos: «Todas esas inutilidades os las cedemos; vosotros también, o creed en nuestras doctrinas o, imitándonos a nosotros, dejadnos en paz con ellas»[50]. Del mismo modo, la crítica del culto imperial no impide a los apologistas y a las comunidades cristianas en general aceptar la autoridad del emperador, tanto más cuanto que estas comunidades procedían de las capas populares, acostumbradas a aceptar la función de las autoridades públicas. Los cristianos no son rivales del poder político: su Reino es de los cielos. Al contrario, «nosotros somos vuestros mejores auxiliares y aliados para el mantenimiento de la paz»[51].

Entre los apologistas hay que conceder un lugar especial a Justino († por el 165). Filósofo platónico convertido, Justino no se contentó con emprender la defensa del cristianismo contra los paganos, sino que en su *Diálogo con el judío*

50. TACIANO, *Oratio adversus graecos* 24,1: *PG* 6, 859; *PApol* 606s.
51. JUSTINO, *I Apologia* 11-12; Wartelle, 109-113; *PApol* 191.

Trifón intenta demostrar que los cristianos son el nuevo Pueblo de Dios, «el pueblo de Israel verdadero y espiritual»[52].

Justino nos ha dejado la primera descripción precisa de la eucaristía y de una asamblea cristiana dominical. Vemos allí el papel capital que representa la ayuda mutua en la comunidad:

> «Los que tienen y quieren, cada uno según su libre determinación, dan lo que bien les parece y lo recogido se entrega al presidente y él socorre de ello a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso y, en una palabra, él se constituye provisor de cuantos se hallan en necesidad»[53].

Es ésta una preocupación que se advierte a lo largo de los primeros siglos cristianos. El texto habla también de una distribución de funciones en la comunidad: menciona al «que preside a los hermanos», que, «cuando el lector termina»,«de palabra hace una exhortación e invitación» a los fieles y «dice la acción de gracias sobre el pan y el vino»; por otra parte está el «pueblo presente que dice: Amén», y también los «ministros o diáconos» que reparten a los asistentes a la eucaristía[54]. Pero este reparto de funciones no constituye ningún obstáculo para la identificación primera de los cristianos con el «nosotros» de la comunidad entera.

4. La Iglesia y la sucesión apostólica: Ireneo

El texto: A. Rousseau (ed.), *Irénée. Contre les hérésies*, Cerf, Paris 1984.

Indicaciones bibliográficas: H.-J. Jaschke, art. *Irenäus von Lyon*, en *TRE* 16 (1987) 258-268.– K. Delahaye, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Cerf, Paris 1964, 89-127.

Ireneo de Lión († por el 200) es el primer autor cristiano donde podemos encontrar algunos elementos de una eclesiología articulada. Por otra parte, Ireneo no trata de la Iglesia por ella misma, sino casi exclusivamente en cuanto que está al servicio de la verdad. En su libro *Contra las herejías*, obra destinada a combatir las diversas formas de gnosis y su pretensión de ser la verdadera Iglesia del Espíritu, Ireneo centra su atención en la autenticidad de la fe y en la fidelidad de su trasmisión desde los orígenes. Extendida por todo el universo, la Iglesia es el «recipiente», la «casa» de la verdad, la madre y nodriza de los creyentes, que les distribuye el alimento de la fe[55]. El Hijo de Dios es el que ha reunido a la Iglesia; él es su Cabeza y su Esposo. Separarse de ella es apartarse de la verdad. Es ella la que ha recibido del Señor el Espíritu; por eso es el lugar de los carismas y quienes residen en ella son capaces de discernir los espíritus y detectar los errores[56]. «Donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios. allí está la Iglesia y toda la gracia; pues bien, el Espíritu es verdad»[57]: frase

52. Id., *Dialogus cum Tryphone* 11,5; cf. 123,9 y 135,3: *PApol* 320, 519 y 538.
53. Id., *I Apologia* 67,6-7: Wartelle, 193; *PApol* 258s
54. *Ibid.*, 65-67; *PApol* 256-259.
55. Ireneo, *AH* III,4,1; 24,1; V,20,2; III. Prol.; 24,1: Rousseau, 282, 295, 628, 275, 395.
56. *AH* III,6,1; 16,6; IV, (20,12); III,24,2; 17,2; IV,33,1-7: Rousseau, 289, 352, 480, 395s, 357, 524-518.
57. *AH* III,24,1: Rousseau, 395.

célebre que demuestra claramente el vínculo de los tres: el Espíritu, la Iglesia y la verdad. Ireneo no habla más de las relaciones entre el Espíritu y la institución. Ve las funciones eclesiales principalmente desde la perspectiva del magisterio doctrinal y considera que la unidad de fe de los cristianos en el mundo entero manifiesta su fidelidad a la doctrina de los apóstoles. Esta unidad no se ve comprometida por ciertas diferencias que pueden darse en las prácticas, como demuestra la carta de Ireneo a Víctor, obispo de Roma, a propósito de la fecha de celebración de la pascua[58].

Hay un pasaje en Ireneo que ha hecho correr ríos de tinta, ya que se refiere al papel particular de la Iglesia de Roma en la fidelidad a la trasmisión de la fe:

> «Como sería demasiado largo [...] enumerar las sucesiones de todas las Iglesias, tomaremos solamente a una de ellas, la Iglesia muy grande, muy antigua y conocida de todos, que los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo fundaron y establecieron en Roma: al mostrar que la tradición que ella tiene de los apóstoles y la fe que ella anuncia a los hombres han llegado hasta nosotros por las sucesiones de los obispos, confundiremos a todos los que [...] constituyen grupos ilegítimos: pues con esta Iglesia, en virtud de su origen más excelente (*propter potentiorem principalitatem*) tiene que estar de acuerdo toda Iglesia, es decir los fieles de todas las partes del mundo: es en ella donde siempre, en beneficio de esas gentes de todas partes (*ab his qui sunt undique*) se ha conservado la tradición que viene de los apóstoles»[59].

¿En qué sentido hay que interpretar lo que se dice de la Iglesia de Roma y de su *potentior principalitas?* El movimiento del pensamiento está claro y lo encontramos en otras partes:

> «Hay que escuchar a los presbíteros que están en la Iglesia: son los sucesores de los apóstoles, [...] y, con la sucesión en el episcopado, han recibido el carisma seguro de la verdad, según el beneplácito del Padre. En cuanto a todos los demás que se separan de la sucesión original, sea cual fuere la manera con que celebran sus conventículos, hay que mirarlos con sospecha»[60].

En esta óptica, Ireneo concede cierta preminencia a las comunidades que fueron inmediatamente fundadas por los apóstoles: es posible confiar más en ellas en cuanto a la pureza de la doctrina trasmitida a partir de ellas. Desde ese punto de vista, la Iglesia de Roma posee un «origen más excelente». Debido a su fundación por Pedro y por Pablo, basta con ella sola como test de autenticidad. Y ese test es incluso «necesario», si se quiere estar seguro de una continuidad con el origen. La autoridad universal de esta referencia se debe a este origen e Ireneo la ve reflejada en la *Carta a los Corintios* de Clemente. Esta autoridad es la de la verdad que viene de Dios por Jesucristo y que se trasmite por los apóstoles: es la voz de estos últimos la que se sigue oyendo en la voz de los obispos, y aquí del obispo de Roma, en una sucesión ininterrumpida. En este momento de la historia sería un anacronismo traducir el *potentior principalitas* en términos de primado y

58. Citado por Eusebio, *HE* V,24,13: *SC* 41,70: trad. A. VELASCO, I, 334s.
59. *AH* III,3,2: Rousseau, 279. A. ROUSSEAU justifica la interpretación dada en *SC* 210, 223-236. En el mismo sentido, K. SCHATZ, *La Primauté, o. c.*, 272-29.
60. *AH* IV,26,2: Rousseau 492. Cf. t. I, 44-48.

de poder[61]. Al contrario, la fundación de Roma sobre el testimonio de Pedro y de Pablo, y en particular sobre su martirio, es para Ireneo como para la historia posterior un elemento decisivo de la fidelidad en la fe: «Si tenía que haber una Iglesia inmunizada contra la herejía, tenía que ser ella»[62].

III. HASTA EL CONCILIO DE NICEA (325)

Indicaciones bibliográficas: P.-T. Camelot, *Eclesiología. Escritura y patrística hasta san Agustín*, en M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk (eds.), *Manual de Historia de los dogmas*, III, fasc. 3a, BAC, Madrid 1978.– P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris 1909 (Cerf, Paris 1971).– E. Mersch, *Le Corps mystique. Études de théologie historique*, DDB, Paris ³1951, 2 vols.– J. Ludwig, *Die Primatworte Mt 16,18-19 in der altkirchlichen Exegese*, Aschendorff, München 1952.– Cf. indicaciones de las p. 269-270.

1. ¿Iglesia de los santos o de los pecadores? Hipólito y Calixto

Indicaciones bibliográficas: Sobre Calixto I, cf. St. G. Hall, art. *Calixtus I:* TRE 7 (1981) 559-563 (bibliogr.).– Sobre Hipólito, cf. M. Marcovich, art. *Hippolit von Rom*, en *DSp* 7A (1969) 531-571 (bibliogr. clasificada).– A. Hamel, *Kirche bei Hippolyt von Rom*, Bertelsmann, Gütersloh 1951.

La disputa entre el presbítero Hipólito y el obispo Calixto, el decimoquinto en la lista de los obispos de Roma (217-222) nos hace palpar una dificultad que no podía menos de surgir con la expansión de la Iglesia. El pequeño grupo de quienes se consideraban como los santos y elegidos contaba ahora con numerosas comunidades, en donde se codeaban manifiestamente personas comprometidas a escalas muy diferentes. La Iglesia contaba sin duda con santos, pero también con pecadores. Al comienzo, las situaciones escandalosas podían ir tratándose caso por caso. Pero si los casos se multiplicaban, la cuestión tomaba otra dimensión. Estaba en discusión la naturaleza misma de la Iglesia. ¿Había que conservar a toda costa una Iglesia de puros y de fieles, o bien abrir ampliamente las puertas para que pudieran más personas beneficiarse de la gracia de Cristo, unos más y otros menos? ¿No corría entonces la Iglesia el peligro de dejarse contaminar, de perder su identidad y de ser infiel a la gracia de su origen?

Este problema no podía menos de suscitar tomas de posición de los teólogos y de los dirigentes de las comunidades. Ya por el año 150, el esclavo liberto Hermas se había planteado la cuestión ante la situación de la Iglesia romana[63].

A Calixto, antiguo esclavo que llegó a ser obispo de Roma, sólo lo conocemos por los ataques de su adversario, el sabio sacerdote Hipólito, escritor fecundo e incisivo, preocupado por la santidad de la Iglesia, que lo acusó de diversas herejías y acabó oponiéndolo a su propia Iglesia, la única ortodoxa a su juicio.

61. Cf. A. Rousseau, *o. c.*, 235. Ya J. A. Mohler, *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles*, Cerf, Paris 1983 (alemán 1825), 219-221.

62. K. Schatz, *La primauté*, o. c., 26.

63. Cf. *supra*, 76-90.

Esta escisión se prolongó bajo el pontificado de Urbano I (223-230) y de Ponciano (230-235). Cuando subió al trono en el año 235, el emperador Maximino desterró a los dos dirigentes de la Iglesia a Cerdeña, con lo que acabó el cisma. Los dos, Hipólito y Ponciano, murieron en el destierro y son honrados como santos mártires.

Para Hipólito, la Iglesia fundada por Jesucristo es esencialmente la «sociedad de los santos», que han recibido el Espíritu por el bautismo y lo conservan guardando una fe pura y observando fielmente los mandamientos de Cristo. La Iglesia no puede subsistir más que siendo engendrada continuamente por él como «la santa reunión de los que viven en la justicia». Los pecadores, que no viven según la santidad que han recibido, sólo le pertenecen en apariencia[64]. Al contrario, declara Hipólito, Calixto está dispuesto a perdonar a todos los que se entregan a sus pasiones; considera que un obispo no debe ser depuesto, aunque haya pecado mortalmente; ha admitido a las órdenes a presbíteros, obispos y diáconos que se habían casado dos y tres veces; tolera que un clérigo que se casa siga formando parte del clero, como si no hubiera pecado. Calixto, por su parte, se apoya en textos como Rom 14,4 («¿Quién eres tú para juzgar a un criado que no es tuyo?»), Mt 13,30 («Dejad que crezca la cizaña con el buen grano») o Gn 6,19ss.; «pretendía incluso ver una imagen de la Iglesia en al arca de Noé, en la que había perros, lobos, cuervos y toda clase de animales puros e impuros, añadiendo que debía pasar lo mismo en la Iglesia»[65].

Más allá de las divergencias disciplinares, se trata de dos eclesiologías enfrentadas entre sí. ¿Es la Iglesia un pequeño rebaño de puros, o la reunión de pecadores que se sienten llamados por la gracia y caminan mal que bien bajo esta luz? Por este misma época, Tertuliano en África mantenía la misma posición que Hipólito. Algo más tarde, el debate resurgiría con mayor intensidad todavía después de que la persecución de Decio (año 250), breve pero violenta, provocase numerosas apostasías. En Roma, el presbítero Novaciano predicaba la intransigencia. Para ponerse de acuerdo en una pastoral común dentro de sus Iglesias respectivas, el obispo Cipriano en Cartago y Cornelio en Roma convocaron cada uno un concilio en el 251. En los dos casos, la decisión irá en favor de una mayor apertura hacia la reconciliación, mientras que la doctrina de Novaciano, que el historiador Eusebio tacha de «antifraterna e inhumana en sumo grado», será condenada como «ajena a la Iglesia»[66]. Fue finalmente la postura de Roma la que prevaleció, no tanto sobre la base de la argumentación teológica, como por un lento proceso de clarificación.

2. La Iglesia, esposa del Verbo: Clemente de Alejandría

Lo mismo que los otros padres, Clemente de Alejandría[67], (±150-221) no nos da de la Iglesia una imagen plenamente desarrollada. La Iglesia de la que habla

64. Hipólito, *In Danielem* 1, 17,8; 1,24,5; 4,38,2: *SC* 14, 101311-105.
65. Id. *Refut. omnium haeresum*. 9,12: *PG* 16, 3386.
66. Eusebio, *HE* VI,43,2: *SC* 41, 153; trad. A. Velasco II, 420.
67. Sobre Clemente de Alejandría, cf. A. Méhat, art. *Clemens von Alexandrien*: *TRE* 8 (1981) 101-113 (bibliogr.).

con amor es la Iglesia una, santa, la más antigua, a diferencia de los conventículos herejes o cismáticos. Es la única Iglesia, ya que reúne a todos aquellos que, por la voluntad del único Señor, han sido llamados a formar parte de ella a través de los tiempos. La tendencia especulativa de su espíritu hace que Clemente se interese más por el prototipo celestial de la Iglesia que por sus formas históricas concretas. Conoce su organización y enumera sus diversas categorías: diáconos, presbíteros, obispos, viudas; pero estas «diversas personas» son como el reflejo de las jerarquías angélicas[68]. La Iglesia es la escuela en donde enseña su Esposo, el Logos[69]. Se cita con frecuencia esta declaración lírica de Clemente de Alejandría:

> «¡Qué admirable misterio! Hay un solo Padre del universo, un solo Logos del universo y también un solo Espíritu Santo, idéntico por doquier; hay también una sola virgen que ha llegado a ser madre, y me complazco en llamarla Iglesia [...]. Es al mismo tiempo virgen y madre, intacta como virgen, llena de amor como madre; ella atrae a sus hijos pequeños y los alimenta con una leche sagrada, el Logos de los niños de pecho»[70].

3. La Iglesia, lugar del verdadero conocimiento de Dios: Orígenes

A pesar de sus tendencias espiritualizantes, que le hacen pensar ante todo en la Iglesia celestial, Orígenes[71] concede a la Iglesia histórica concreta una atención mayor que Clemente, por lo que mereció ser llamado «hombre de Iglesia» (*vir ecclesiasticus*). Las «Iglesias de Dios» están esparcidas por toda la tierra. Comparadas con las «iglesias» o «asambleas políticas» de los paganos, ellas brillan «como antorchas en el mundo»[72]. Si Orígenes suele hablar de las Iglesias en plural, sabe que la Iglesia en su conjunto constituye «un solo cuerpo», ya que no tiene «más que un solo Dios, Cristo, que nos estrecha y nos contiene en su unidad»[73]. «El Logos mueve a la Iglesia y a cada uno de sus miembros, que no hacen nada independientemente del Logos». La Iglesia es el lugar de la verdad y del conocimiento de Dios; fuera de ella, no existe más que una mescolanza de verdad y de error. Es una comunidad santa, aunque haya en ella «muchas deficiencias,... incluso en nosotros, los que pasamos por formar parte de la Iglesia»[74]. El que peca, se excluye de la comunidad de salvación; y al revés, si uno es excluido injustamente de la Iglesia, esta decisión no tiene efectos espirituales.

Más que Clemente, Orígenes pone de relieve el carácter apostólico y eclesial de la tradición, trasmitida por la sucesión de los obispos. Sea cual sea la importancia del papel que reconoce a los «doctores de la Iglesia», la enseñanza de los

68. Clemente de Alejandría, *Paedagogus* III,XII,97,2: *SC* 158, 183; *Stromata* VI,13,107; VII,1,3: *GCS* 15, 485; 17, 4.
69. *Paedagogus* III,XII,98,1: *SC* 158, 185.
70. *Ibid.* I,VI,42,1: *SC* 0, 1187.
71. Sobre Orígenes, cf., t. I, 163ss.– Sobre su eclesiología, cf. J. Chénevert, *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques*, DDB/Bellarmin, Paris/Montréal 1969.
72. Orígenes, *Contra Celsum* III,29: *SC* 136, 71.
73. Id., *Hom. in Josue* 7,16: *SC* 71, 211.
74. Id., *Contra Celsum* VI,48: *SC* 147, 301; *Hom. in Jeremiam* 15,3: *SC* 238, 119.

mismos está sometida a la «predicación eclesiástica», que tiene en los obispos su órgano cualificado. Él mismo sufrió esta dependencia; se vio dos veces privado de su enseñanza por su obispo Demetrio; si se queja de ello, no pensó sin embargo en oponérsele.

4. La Iglesia y la Trinidad: Tertuliano

Indicaciones bibliográficas: Sobre la eclesiología de Tertuliano, cf. K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Schöningh, Paderborn 1907.– E. Altendorf, *Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatisten Schriften Augustins*, De Gruyter, Berlin-Leipzig 1932, 11-43.

Desde los comienzos, los teólogos occidentales concedieron más importancia que los orientales a la organización de la Iglesia como institución, pero hasta Nicea no hay que forzar demasiado esta diferencia entre dos tipos de eclesiología. Uno de los primeros autores latinos que marcó con su impronta a la eclesiología occidental es sin duda el africano Tertuliano (±160-220), un abogado convertido que dejó en la teología huellas de su formación jurídica.

Las afirmaciones de Tertuliano sobre la Iglesia varían según sus escritos apologéticos o de controversia, o también de sus comienzos o de su período montanista. Realidad esencialmente celestial, resucitada ya con Cristo[75], habitada por «la Trinidad de la única divinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo»[76], la Iglesia se encuentra en oposición radical al mundo: éste es «la Iglesia del diablo», opuesta a «la Iglesia de Dios»[77], «la cárcel de la que han salido los cristianos»[78]. Las imágenes paulinas de Cuerpo y de Esposa de Cristo le sirven a Tertuliano de fundamento para sus exigencias morales[79]. La imagen del cuerpo supone una identificación entre Cristo y la Iglesia: cuando un hermano reza por su hermano, es el mismo Cristo el que intercede por el pecador[80]. Nacida, como una nueva Eva, del costado de Cristo en la cruz, la Iglesia es una madre que engendra a sus miembros por el bautismo[81].

Frente a las herejías Tertuliano, lo mismo que Ireneo, subraya la unidad de la Iglesia. El fundamento de esta unidad es a sus ojos propiamente teológico. La Iglesia refleja la unidad de Dios Trinidad: «Donde están los tres, Padre, Hijo y Espíritu Santo, allí se encuentra la Iglesia, que es el cuerpo de los Tres»[82]. Esta unidad se manifiesta en la unidad de fe de las diversas comunidades, así como en

75. Tertuliano, *De baptismo* 8,4 y 15: R. F. Refoulé (ed.), *SC* 35 (1952), 78 y 87-88.
76. Id., *De pudicitia* XXI,16: C. Micaelli y C. Munier (eds.), *SC* 394 (1993) 275.
77. Id., *De spectaculis* XXV, 5: M. Turcan (ed.), *SC* 332 (1986) 291.
78. Id., *De martyrio* II,1: *CCSL* 1,4.
79. Cf. Id., *De unico matrimonio* XIII,3: P. Mattei (ed.), *SC* 343 (1988) 195; *Exhort. ad castitatem* V,3: C. Moreschini y J.-C. Fredouille (eds.), *SC* 319 (19185) 89; *De pudicitia* I,8; XVIII,1,1: *SC* 394, 147.
80. Id., *De paenitentia* X, 5: Ch. Munier (ed.), *SC* 316 (1984) 183.
81. Id., *De baptismo* 20,5: *SC* 35, 96.
82. *Ibid.* 15,1 y 6,2: *SC* 35, 87 y 75.

la comunión que mantienen todas ellas entre sí[83]. Los apóstoles trasmitieron la doctrina a las comunidades que fundaron y éstas a su vez a las fundaciones nacidas de ellas[84], de manera que la comunión con «esas Iglesias, nodrizas y fuentes de la fe», es un criterio de verdad; los obispos son los portadores de esa tradición[85].

Para mantener la unidad, Tertuliano no concede una importancia particular a los ministerios eclesiásticos. Distingue con claridad entre clérigos y laicos, *ordo et plebs*, pero también los laicos forman un *ordo*. El clero es necesario para mantener el orden en la Iglesia. Lo mismo que en Orígenes, la pertenencia a la Iglesia lleva consigo elevadas exigencias morales, tanto para los laicos como para los clérigos. El pecador se excluye a sí mismo de la Iglesia[86].

Después de hacerse montanista, Tertuliano no modificó esencialmente su concepto de Iglesia, pero criticó con mayor viveza las debilidades morales de los obispos[87] y sobre todo sus pretensiones de poder perdonar los pecados graves. La verdadera Iglesia, la única que posee la potestad plena de absolver, es la Iglesia del Espíritu y no la Iglesia «colección de obispos»[88].

¿Reconocía Tertuliano cierto primado al obispo de Roma? Reconocía ciertamente el papel de Pedro como fundamento de toda la organización eclesial[89], pero el poder de las llaves que deriva de él existe en cada Iglesia apostólica y no solamente en Roma. Parece ser que le reconoce a la Iglesia de Roma una autoridad doctrinal particular, algo así como Ireneo, debido al martirio de Pedro y de Pablo[90].

5. Cipriano y la comunión de los obispos

Los textos: P. de Labriolle (ed.), *Cyprian. De l'unité de l'Église catholique*: *CSEL* 3, Cerf, Paris 1942.– Bayard (ed.), *Cyprian. Correspondance*, Budé 1925, 2 vols.- Julio Campos (ed.), *San Cipriano. Obras*, BAC, Madrid 1964.

Indicaciones bibliográficas: A. d'Alés, *La théologie de saint Cyprian*, Beauchesne, Paris 1922.– W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischer Tradition von Cyprian bis Augustinus*, Frankfurt a. M. 1970, 1-23.– J. Colson, *L'épiscopat catholique, collégialité et primauté durant les trois premiers siècles*, Cerf, Paris 1963, 71-123.– E. Altendorf, *Einheit und Heiligkeit der Kirche*, *o. c.*, 44-116.

El obispo de Cartago Cipriano (± 200-258) tuvo que enfrentarse a la vez con la persecución exterior y con algunos conflictos internos de la Iglesia. Incluso su

83. Id., *De praescriptione adversus haereticos* XX,8: R. F. Refoulé y P. de Labriolle (eds.), *SC* 46 (19157) 113-114; *De velamine virginum* II,2: *CCSL* 2, 1210.
84. Id., *De praescriptione* XX-XXI: *SC* 46, 12-115; *Adv. Marcionem* IV,5,1: *CCSL* i, 550.
85. Id., *De praescriptione* XXI,4 y 32: *SC* 46,114 y 130-132.
86. Id., *Exhort. ad castitatem* VII: *SC* 319, 911-195; *De unico matrimonio* VII,8-9; 12,2: *SC* 343, 163 y 189; *De pudicitia* XIV,24: *SC* 395, 223.
87. Cf. Id., *De corona* 1,5: *CCSL* 2, 1040; *De fuga* XIII,3: *CCSL* 2, 1154-1155; *De jejunio* XVII,4: *CCSL* 2, 1276.
88. Id., *De pudicitia* XXI,17: *SC* 394, 275.
89. Id., *De unico matrimonio* VIII,3-4: *SC* 342, 165.
90. Id., *De praescriptione* XXXVI,22-3: *SC* 46, 137-138.

tratado *Sobre la unidad de la Iglesia católica* es un escrito polémico. Hombre de acción, dotado de un carácter indomable, es más pastor que teólogo, pero su pensamiento ha marcado la doctrina sobre la Iglesia.

Lo mismo que Tertuliano, Cipriano subraya la necesidad de pertenecer a la Iglesia única, reunida en la unidad de una misma fe trinitaria[91]. A él se debe la fórmula tantas veces citada: «No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia como madre. Si pudo salvarse alguien fuera del arca de Noé, entonces lo podrá también quien estuviere fuera de la Iglesia»[92]. Este axioma refleja la convicción común de la antigua Iglesia. Su significado se ilumina por el contexto de los cismas de Novato en Cartago y de Novaciano en Roma (251). En este espíritu hay que comprender también su posición sobre el bautismo conferido por los herejes: según él, ese bautismo tiene que repetirse cuando vuelven a la *catholica*; la Iglesia es única, no puede haber bautismo fuera de ella[93]. Habrá que aguardar a la disputa donatista y a las posiciones de Optato de Milevi y de san Agustín para que esta cuestión encuentre un solución comúnmente admitida.

Lo que constituye una auténtica novedad es la posición excepcional que recibe en Cipriano el ministerio, especialmente el del obispo[94]. El obispo es el que garantiza la unidad de la comunidad. «El obispo está en la Iglesia y la Iglesia está en el obispo»; estar en comunión con el obispo significa, por tanto, estar en comunión con la Iglesia.

La unidad de la Iglesia entera se manifiesta en la comunión de los obispos, que por todas partes enseñan la misma doctrina y observan en todo la misma disciplina, dejando aparte ciertos detalles[95]. Por otra parte, están en relación unos con otros, se reúnen en concilios, se corrigen mutuamente (Cipriano no se priva de hacerlo, incluso con el obispo de Roma): un mal obispo puede ser depuesto por sus colegas. No hay más que *un solo episcopado*[96]: cada obispo lo ejerce plenamente, aunque está obligado a la solidaridad con los demás obispos: «El episcopado es único, del cual participa cada uno por entero»[97]. Pero la unidad de la Iglesia no depende propiamente de la colegialidad de los obispos (Cipriano habla con frecuencia del *collegium* de los obispos): es dada por Dios y se deriva de la unión con Cristo[98].

Así pues, Cipriano es un «episcopalista». En el plano doctrinal, no es un testigo claro del primado del obispo de Roma, pero, si sus posiciones oscilan, en la práctica no discute la autoridad de la Sede romana: es «la Iglesia primada» (*principalis Ecclesia*), por estar fundada sobre la cátedra de Pedro (primer empleo de este título)[99]. Se trata de un hecho que todos admiten. Cipriano encuentra normal

91. CIPRIANO, *De oratione Domini* XXIII: *CSEL* 3, 285; *Obras*, 218. Cita este texto el Vaticano II (*LG* 4).

92. ID., *De unitate Ecclesiae catholicae* 6; *Epistolae* 52,1; 55,4; 71,1; 73,21; 74,7-8: *Obras*, 148, 513, 538, 666, 688, 698s. Cf. Y. CONGAR, art. *«Hors de l'Église pas de salut»*: *Catholicisme*, t. 5 (1959) 948-956.

93. Cf. ID., *Epist. 69, 71,1: Obras*, 645s, 666.

94. Cf. *supra*, 68-69.

95. CIPRIANO, *De unitate* 5; *Epíst.* 45,3; 46,2; 55,1.8.21.24; 66,8; 68,3.5; 72,3: *Obras* 147s, 500, 502, 520ss, 629, 642s, 672.

96. ID., *Epist. 55, 24; De unitate* 4: *Obras* 538, 146.

97. ID. *De unitate* 5: *Obras* 147.

98 *Ibid.* 6-7; *Epist.* 45,3; 52,1; 55,24; 69,5; 74,4.6.11: *Obras*, 148s, 500, 513, 538, 649, 696ss.

99. ID. *Epist.* 59,14,1: *Obras* 580.

que se apele al obispo de Roma y reconoce su derecho de intervención, aunque critica con vigor alguna de sus decisiones.

6. La práctica conciliar

Ya nos hemos encontrado con la práctica de las Iglesias de celebrar asambleas de una misma región: así ocurrió a finales del siglo II, para tomar posición en la crisis montanista[100], o también a apropósito de las discusiones sobre la fecha de la pascua en tiempos del obispo de Roma Víctor (189-199)[101]. Estas asambleas se vivían por los que participaban en ellas –también algunos laicos– como verdaderas «representaciones de todo el nombre cristiano»[102], como «la manifestación visible de la unidad católica»[103]. Los obispos presentes son conscientes de que actúan en comunión con el conjunto de obispos. El hecho de celebrar simultáneamente estas asambleas manifiesta una preocupación por un acuerdo unánime. Del mismo modo, los obispos reunidos desean que sus decisiones se comuniquen «a toda la Iglesia católica que está bajo el cielo»[104]. Así, el concilio convocado en Arles el año 314 por voluntad del emperador Constantino para arreglar la cuestión donatista es ya como un concilio general de Occidente. El obispo de Roma se hace representar en ellos y se le comunican las decisiones para que él las difunda. También el concilio de Antioquía (324-325), donde se reunieron unos cincuenta obispos del Próximo Oriente, comunicó sus decisiones a los demás obispos, en particular a los de Roma e Italia[105].

A través de estas asambleas se va dibujando poco a poco lo que llegará a ser el concilio ecuménico. Pero incluso independientemente de esta evolución, estas diversas asambleas jugaron un papel importante, también en el plano doctrinal. Se caracterizan por un tipo particular de funcionamiento de la Iglesia, que puede designarse como su «sinodalidad».

100. Eusebio, *HE* V,16,10: *SC* 41, 49; trad. A. Velasco, I, 312. Cf. C. Vogel, *Unidad de la Iglesia y pluralidad de las formas históricas de organización eclesiástica desde el siglo III al V*, en *El episcopado y la Iglesia universal*, Estela, Barcelona 1965, 537-579.

101. Eusebio, *HE* V,23,2: *SC* 41, 66; trad. A. Velasco I, 330. Sobre los sínodos en la época de las persecuciones, cf. H. Marot, *Conciles anténicéens et conciles oecuméniques*, en *Le concile et les conciles*, Cerf et Chevetogne, Paris 1960, 19-43.

102. Tertuliano, *De jejunio* XIII: *CCSL* 2, 1272.

103. G. Bardy, *Paul de Samosate*, «Spic. S. LeV», Louvain 1929, 352.

104. Eusebio, *HE* VII,30,2: *SC* 41, 214: trad. A. Velasco, II, 486. Cf. A. de Halleux, *La collégialité dans l'Église ancienne*: RTL 24 (11993) 433-454.

105. Sobre la organización de las Iglesias en el plano supra-local, cf. C. Vogel, *Unidad de la Iglesia*, art. cit. en n. 100.

CAPÍTULO X

La Iglesia en el Imperio

I. EL NUEVO ESTATUTO SOCIAL DE LA IGLESIA

1. LA IGLESIA, SOCIEDAD DE DERECHO PÚBLICO

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: Sobre el «giro constantiniano», cf. H. FRIES,*Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico dogmático*, en *Mysterium salutis* IV/1, Cristiandad, Madrid 1973, 231-296.– M. VIDAL, *L'Église, Peuple de Dieu dans l'histoire des hommes*, Centurion, Paris 1975.– J. LORTZ, *Historia de la Iglesia,* Cristiandad, Madrid 1982, 2 vols.– Ch. PIETRI, *Roma christiana*, École française de Rome, Paris/Roma 1976.– W. DE VRIES. *Oriente et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Cerf, Paris 1974.

Con el reconocimiento de la Iglesia como sociedad pública de derecho divino, bajo Constantino, sus posibilidades de organización pueden desarrollarse libremente, al mismo tiempo que se van haciendo cada vez más necesarias. A partir de una situación de minorías perseguidas, las comunidades cristianas adquieren un estatuto privilegiado en el derecho público del Imperio. A partir de Constantino, además, los cristianos se ven llevados a hacer algo que no habían podido hacer en la época de las persecuciones: ocuparse de los asuntos públicos. Más en general, con la expansión cristiana, la Iglesia dejaba de ser minoritaria en numerosas ciudades del imperio y adquiría así un peso que no podían menos de tener en cuenta los poderes establecidos. En adelante, la atmósfera social favorecía al cristianismo.

Por otra parte, sin embargo, el emperador ya cristiano intenta afirmar su autoridad incluso en la Iglesia. Este modelo se desarrollará sobre todo a partir del siglo VI, pero vemos sus preludios ya en Constantino. El emperador legisla en materia de reglas eclesiásticas y hasta en cuestiones doctrinales. Convoca y dirige los concilios, crea y modifica las circunscripciones eclesiásticas, nombra a los obispos de las sedes principales, concede a las decisiones de los concilios valor de ley en el imperio. Esta concepción de sus funciones será una fuente de conflic-

tos, que marcará la historia de la Iglesia durante muchos siglos. La ambigüedad aparecería con el primer emperador favorable a la herejía arriana.

Uno de los aspectos de esta evolución es la organización de las Iglesias en agrupaciones regionales. Ya en el siglo II había aparecido la institución de las asambleas de obispos o de los sínodos. Muy pronto, sobre todo en las grandes ciudades, algunas comunidades adquirieron un papel central, una especie de encrucijada de la *communio*. Entre el 300 y el 450, por encima de la comunidad reunida en torno a su obispo, se forman algunas provincias eclesiásticas, con un metropolita a su cabeza. Cubren casi todas las circunscripciones del Imperio. En este nivel es donde se ejerce ante todo la colegialidad de los obispos, tanto si se trata de la ordenación de un nuevo obispo como si están en juego cuestiones relativas a la fe o a la herejía[1]. En un nivel más elevado se sitúa el papel de las tres Iglesias principales, Roma, Alejandría y Antioquía y, a partir del siglo IV, Constantinopla. Sus obispos supervisan otras regiones más amplias. A partir del siglo V, se les llama, «patriarcas». Al final de esta evolución, la Iglesia está distribuida en *patriarcados*, ante los que Roma reivindicará muy pronto sus derechos y verá reconocido un papel especial entre las otras sedes, superando el territorio que era antes el suyo, el de la Italia central y meridional.

2. Hacia varias categorías de cristianos

Otro aspecto de esta evolución es la acentuación de las diferencias entre las diversas categorías de bautizados. El aumento del número de fieles había dado origen a una menor homogeneidad de las comunidad, en las que se reunían a la vez «santos» y pecadores. Se introdujo igualmente la tendencia a considerar que los verdaderos cristianos eran los ascetas, los que se distinguían de la condición común por sus renuncias, huyendo al desierto para librarse de la corrupción de las ciudades y esforzándose, en las diversas formas de cenobitismo, por reproducir la pureza de la comunidad primitiva de la que nos habla el libro de los Hechos. El fin de la era de los mártires marcó el comienzo de la era monástica.

Fue sin duda Basilio de Cesarea (329-379) quien percibió con mayor viveza los peligros de una Iglesia de masas, que corría el riesgo de perder su identidad frente a la sociedad. Por eso no se contentó con situar el monaquismo en un lugar preciso dentro de la Iglesia, sino que lo propuso como ejemplo para todos los cristianos, como continuadores de la comunidad primitiva de Jerusalén[2]. Esperaba que su ejemplo arrastraría a toda la Iglesia.

El favor de que ahora goza la Iglesia conduce a la constitución del clero como categoría social claramente separada. Desde Constantino, los responsables de la Iglesia reciben privilegios e inmunidades. El celibato clerical empieza a difundirse a partir del siglo IV. Por el año 430, los sacerdotes empiezan a llevar un traje particular. A finales del siglo V, los clérigos imitan la tonsura a imitación de los

1. Cf. A. de Halleux, *La Collégialité dans l'Église ancienne*: RTl 24 (1993) 433-454; J. Colson, *L'Épiscopat cahtolique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, Cerf, Paris 1963.

2. Cf. *Magnae Regulae* 7,4: *PG* 31, 934c.

monjes. A partir del siglo VII, los fieles van comprendiendo cada vez menos el latín litúrgico y se multiplican los signos de un alejamiento entre la liturgia que celebran los sacerdotes y la comunidad de los fieles. En un Occidente sacudido por las invasiones bárbaras, la cultura se va haciendo rara y el latín se convierte en patrimonio de los clérigos. Va tomando cuerpo la futura fórmula de Graciano: «Hay dos clases de cristianos...».

Sin embargo, las relaciones entre la Iglesia y la sociedad global conocen una orientación distinta en Oriente y en Occidente. A partir de lo que podríamos llamar la «teología política» de Eusebio de Cesarea, nace en Oriente la ideología imperial de Bizancio, que establece una equivalencia entre el Imperio y el pueblo de Dios –lo cual no impidió ciertas resistencias contra la ingerencia del emperador en los asuntos eclesiásticos—. En Occidente, las circunstancias son distintas y originan una conciencia más clara de la separación entre la Iglesia y el Estado. La *Ciudad de Dios* de san Agustín jugará un papel importante en esta toma de conciencia.

3. Los Concilios ecuménicos

En la primavera del 325, el emperador Constantino toma la iniciativa de convocar en Nicea una asamblea de obispos de sus diversas ciudades y provincias[3]. Esta asamblea se había hecho necesaria: el sistema sinodal del siglo III, local y regional, no bastaba ya para solucionar un conflicto doctrinal que se había internacionalizado. Estaba en el aire la idea de un concilio general, pero sólo el emperador tenía la autoridad y los medios para llevarlo a cabo. Vale la pena subrayar el alcance de esta innovación para la eclesiología[4].

La conciencia de pertenecer todos a una única Iglesia estaba presente desde el origen. Lo que aparece en los concilios ecuménicos es una nueva expresión de esta universalidad y de esta unidad a través de la proclamación de una misma fe. Los obispos de Oriente y Occidente (o sus representantes) son testigos de la única fe eclesial, que se les ha trasmitido por la Escritura y por la tradición apostólica. Si toman decisiones en materia de disciplina, cuando se trata de la fe no dicen «hemos decidido», sino «ésta es la fe de la Iglesia católica»[5]. Es allí donde se basa su autoridad: representan a la Iglesia entera, en la que vive Cristo y donde actúa su Espíritu.

Al mismo tiempo, se constata ya desde el concilio de Nicea el papel particular que representaba el obispo de Roma. A pesar de que él no está presente más que por medio de sus legados, éstos son mencionados en la lista de los participantes inmediatamente detrás de Osio, el obispo de Córdoba, consejero teológico de Constantino (al que algunos consideran como el representante oficial de la sede de Roma). En el concilio de Sárdica, hoy Sofía (343), el papa Julio envía también representantes suyos. Los cánones de Sárdica representan un primer esfuerzo por definir jurídicamente la posición del obispo de Roma en la comunión de los obis-

3. Sobre Nicea, cf. t. I, 193-198.
4. Cf. t. I, 205-207.
5. Atanasio, *De synodis* 5: *PG* 26, 688.

pos[6]. Si el papa Dámaso fue mantenido al margen en el concilio convocado por Teodosio en Constantinopla en el 381, cincuenta años más tarde, cuando Teodosio I quiso convocar un concilio para solucionar la cuestión nestoriana, el papa Celestino intervino a fondo en el asunto: envió sus instrucciones a Cirilo de Alejandría, nombró delegados suyos, pretendió «estar presente en espíritu en el concilio». Cuando sus delegados llegaron a Éfeso, el 10 de julio del 431, y leyeron la carta del papa al concilio, los obispos aclamaron a Celestino como el «guardián de la fe». El concilio firmó la carta del papa y sus legados confirmaron «con autoridad» la condenación de Nestorio. En Éfeso quedó ampliamente reconocida la autoridad de la sede apostólica romana.

Lo mismo ocurrió en el concilio de Calcedonia convocado por el emperador Marciano el año 451, concilio que el papa León acabó por aceptar y en donde se hizo representar por un legado, que presidió las sesiones. Se leyó allí la carta del papa a Flaviano, el obispo de Constantinopla, texto que debería servir de norma en los debates y que fue aprobado por todos[7]. Poco después, cuando el concilio decidió reconocer a la Iglesia de Constantinopla la jurisdicción sobre una gran parte de oriente, los legados, protestaron vigorosamente. El mismo papa tardó mucho tiempo en aceptar las decisiones del concilio «sólo en materia de fe», declarando nulas, «en virtud de la autoridad del bienaventurado apóstol Pedro»[8], las decisiones que contradecían los cánones de Nicea. A través de estos debates, que no dejaron nunca de dificultar las relaciones entre las «Iglesias hermanas», se pone de manifiesto una diferencia de interpretación a propósito de la relación del papa con el concilio.

II. VARIAS TEOLOGÍAS DE LA IGLESIA

1. La encarnación y la Iglesia: los Padres Griegos

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: P. T. CAMELOT, *La doctrina sobre la Iglesia. La época de los Padres hasta Agustín exclusive*, en M. SCHMAUS - A. GRILLMEIER - L. SCHEFFCZYK, *Historia de los dogmas*, t. III, fasc. 3A, BAC, Madrid 1978, 175-238 (bibliogr.).– E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, t. I, DDB, Paris 1951.– L. BOUYER, *L'Incarnation et l'Église, Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, Cerf, Paris 1943.– P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, Lecoffre-Gabalda, Paris 1924.– Y. CONGAR, *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VIe au XIe siècle*: Istina 6 (1959) 187-236.

A partir del estado en que se había quedado en el siglo III, la eclesiología del Oriente casi no había conocido ningún desarrollo. En su 18 *Catequesis* (por el 350), Cirilo de Jerusalén ofrece una especie de resumen de «lo que los griegos han afirmado siempre de la Iglesia» (Harnack). Comenta la frase de la confesión

6. El texto de los cánones de Sárdica se encuentra en K. SCHATZ, *La primauté*, *o. c.*, 264-265. Estos cánones, olvidados por mucho tiempo, sirvieron a los galicanos de la época moderna para apoyar su concepción subsidiaria del primado.

7. Sobre Calcedonia y la eclesiología conciliar, cf. t. I, 317-320.

8. *Epístolae* 105,3: *ACO* IV,IV,58.

de fe bautismal relativa a la Iglesia: «y en la Iglesia una, santa, católica». La Iglesia es católica debido a su universalidad, a su doctrina, ya que reúne gentes de toda condición, a las que cura de todo pecado; ella posee toda clase de virtudes y de carismas del Espíritu. Su cualidad de «católica» permite distinguirla del conjunto de las herejías. Ella sola es nuestra madre, la esposa de Cristo, y refleja a la Jerusalén de arriba. Dios le ha conferido las funciones y carismas de los que habla Pablo en 1 Cor 12,28. Antes perseguida, hoy es honrada por los reyes y los poderosos. Pero mientras que éstos no tienen más que una soberanía limitada, la Iglesia se extiende por toda la superficie de la tierra[9].

En los grandes obispos Atanasio, Gregorio de Nacianzo, Basilio, Gregorio de Nisa, Cirilo de Alejandría, Juan Crisóstomo, volvemos a encontrarnos con todas las imágenes tradicionales de la Iglesia. Los debates de la época se refieren a otros puntos doctrinales, pero a través de las grandes controversias dogmáticas mantienen una conciencia muy clara de que es la identidad de la Iglesia lo que está en juego. Se apoyan comúnmente en la doctrina paulina de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. La orientación de su pensamiento los mueve a ver en esta imagen el lazo de intimidad espiritual recíproca entre Cristo y cada uno de los bautizados, más bien que la unidad que de allí se deriva entre todos los creyentes. Así ocurre en Juan Crisóstomo (344-407) y más claramente todavía en Gregorio de Nisa (335-394). El interés no los mueve tanto a una reflexión sobre las cuestiones institucionales que van a influir tan profundamente en la eclesiología occidental. Cuando citan el «Tú eres Pedro» (Mt 16,18-19), lo hacen generalmente para subrayar la fe de Pedro como fundamento de la Iglesia, pero no ven allí una dimensión institucional. Reconocen una autoridad particular al obispo de Roma y recurren a su arbitraje, pero reivindican igualmente su autonomía y no es posible fundamentar en sus declaraciones una doctrina del primado de Roma, tal como se encuentra, por ejemplo, en el papa León Magno (440-461)[10].

Además, su teología de la encarnación no puede menos de reflejarse en su eclesiología; es lo que ocurre sobre todo con Atanasio († 373) y con Cirilo de Alejandría († 444)[11], que despliegan toda una teología de la incorporación de la humanidad al Cuerpo de Cristo. Cirilo, en particular, desarrolla la dimensión eucarística de la Iglesia: la Iglesia es misterio de unidad, porque se alimenta de la carne vivificante del Verbo encarnado. Profundiza además en el tema del papel del Espíritu en esta incorporación, de una manera que no tiene equivalente en Occidente.

2. La eclesiología latina en el siglo IV

Indicaciones bibliográficas: P.-T. Camelot, *Le sens de l'Église chez les Pères latins*: NRT 83 (1961) 357-381.– P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Au-*

9. *Catecheses baptismales* 18,23-28: *PG* 33, 1043-1050: trad. C. Elorriaga, *Catequesis*, DDB, Bilbao 1991, 484-489.

10. El título de «papa» parece en el siglo IV y se aplicó primero a varios obispos, como el de Alejandría. A partir del siglo V se reservó prácticamente al obispo de Roma.

11. Cf. L. Malevez, *L'Église dans le Christ*: RSR 25 (1935) 257-291 (sobre Cirilo, 280-291).

gustin, Lecoffre-Gabalda, Paris 1929.–W. SIMONIS, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus, o. c.*– Y. CONGAR, *Introduction* , en Saint Augustin, *Traités antidonatistes*: *BA* 28 (1963) 7-133.

Los grandes teólogos, occidentales, predecesores o contemporáneos de san Agustín, Hilario de Poitiers († 367), Ambrosio († 397), Jerónimo († 419), recogen y explotan igualmente las representaciones bíblicas tradicionales de la Iglesia, pero sin hacer progresar sensiblemente su pensamiento. La Iglesia es sin duda pecadora –es tan sólo la Iglesia del porvenir la que carecerá «de manchas y arrugas»; pero es ante todo esposa, virgen y madre: esposa amada y amorosa de Cristo, virgen por la pureza de su fe y madre de la muchedumbre de los creyentes. Lo mismo que María, es la nueva Eva: todo lo que se dice de María toca al «misterio de la Iglesia». La Iglesia es también Cuerpo de Cristo, reunida en la unidad por el «sacramento» de su Cuerpo. Su unidad se realiza por la comunión de la comunidad local con su obispo y por la comunión de los obispos entre sí; pero más profundamente, es obra del Espíritu Santo en todos ellos. La autoridad de los obispos les viene de su identificación con su «sede»; por eso, hasta Calcedonia nadie podía imaginarse que se pudiera desplazar a un obispo ni que se ordenara a nadie obispo, a no ser para una sede determinada[12].

Los padres latinos de esta época atestiguan también la fe común en la función de Pedro como «primer creyente y príncipe de los apóstoles»[13], «fundamento de la Iglesia»[14]. Este fundamento es para ellos no tanto la persona de Pedro como su fe. Su primado es de orden doctrinal más que jurídico; él es el que garantiza la fe y la unidad de la Iglesia. En un marco de pensamiento simbólico, Ambrosio puede escribir: «Donde está Pedro, allí está la Iglesia»[15].

¿Se trasmite esta función de Pedro a los obispos de Roma? Para Ambrosio, la Iglesia de Roma sigue siendo el criterio de la verdadera fe. Basta con seguirla para evitar la herejía. Estar en comunión con ella, es la garantía de la unidad de la fe y de la misma Iglesia. En el siglo V, se trata de una convicción común en la Iglesia de Occidente. Pero no hay nada en Ambrosio que se parezca a un primado de jurisdicción reconocido al obispo de Roma. Jerónimo, anclado también con la misma firmeza en la «romanidad», personaliza más aún esta referencia a la fe apostólica: es llevada por la «cátedra de Pedro» (*cathedra Petri*) y su titular, el papa Dámaso y sus sucesores. En este sentido interpreta el texto de Mt 16,18: la promesa hecha a Pedro es lo que fundamenta la autoridad de la Iglesia romana en materia de fe.

El desarrollo de esta autoridad en términos no ya solamente doctrinales, sino disciplinares y de jurisdicción, se debe ante todo a la práctica de los papas. Es en ellos sobre todo donde se afirma, en los siglos IV y V, la reivindicación de las prerrogativas de la «Sede apostólica»[16], que es comúnmente admitida por el episcopado, al menos en Occidente. Se encuentra claramente afirmada en algunas

12. Desde finales del siglo II, la «sede» (*cathedra* o *thronos*) significa la autoridad que sigue siendo idéntica a pesar de la sucesión de las personas.
13. HILARIO, *In Matthaeum* 7,6: *PL* 9, 956.
14. AMBROSIO, *De fide* IV,5,57: *PL* 16, 628.
15. ID., *Considerationes in Psalmos* 40,30: *PL* 14, 1082.
16. Sobre la historia de este título, cf. P. BATIFFOL, *Cathedra Petri*, Cerf, Paris 1938, 151-168.

ocasiones, como en el sínodo de Roma del año 378[17]. Con Siricio, en el 385, toma la forma de una autoridad legislativa que dicta sus leyes, algo que hasta entonces estaba reservado a los concilios. A finales del siglo IV, los obispos de Roma tienen generalmente la conciencia de tener una posición independiente de los concilios y superior a ellos. Por otro lado, para todo el mundo latino Roma es la única Iglesia apostólica y se convirtió pronto en «la Sede apostólica» sin más.

Lo que hizo necesario un progreso del pensamiento propiamente eclesiológico fue el debate contra el donatismo. Esta «Iglesia de puros» había nacido tras la persecución de Diocleciano (303-305), durante la cual algunos sacerdotes y obispos habían entregado las sagradas Escrituras. Se les llamó *traditores*, es decir, traidores. El año 312, al morir el obispo de Cartago, su antiguo diácono Ceciliano fue elegido como sucesor. Los obispos de Numidia acusaron a Ceciliano de haber sido consagrado por un *traditor* y eligieron contra él a un tal Mayorino, a quien sucedió Donato del 313 al 347. Frente a a la pretensión donatista de ser la única verdadera y santa Iglesia y de poseer ella sola los sacramentos válidos, había que defender la aposición católica y justificar el hecho de que la Iglesia no reiterase el bautismo administrado correctamente por los herejes y reconociera la validez de las ordenaciones hechas por los *traditores*.

Optato, obispo de Milevi en Numidia († antes del 400) fue el que señaló un camino de solución en sus siete *Libros contra el donatista Parmeniano* (± 366-367). La fuerza santificadora de los sacramentos no viene de los hombres que los administran, sino de Dios mismo: «Es Dios el que lava, y no el hombre [...]; es propio de Dios purificar, y no del hombre». «Todos los que bautizan son obreros y no patronos; y los sacramentos son santos por ellos mismos y no por los hombres»[18]. La Iglesia no es el fundamento de la santidad de los sacramentos, sino al contrario: es la gracia de Cristo, recibida por ella en los sacramentos, la que la hace santa: «La Iglesia es una, y su santidad deriva de los sacramentos, sin que se mida por el orgullo de las personas». De esta manera Optato libera la reflexión de la problemática de la que incluso Cipriano había estado prisionero. Distingue entre la santidad de la Iglesia, que ella recibe de Cristo, y la santidad de sus miembros, que pueden ser pecadores. Por otra parte, nadie es «totalmente santo»; todos tienen que rezar: «Perdónanos nuestras deudas». Hasta el final de los tiempos tendrán que estar mezclados la cizaña y el buen grano[19]. Agustín prolongaría la reflexión en esta misma línea.

Por otra parte, Optato definió a la verdadera Iglesia frente a la aparición de lo que era un cisma más que una herejía. En efecto, los donatistas tienen en común con los católicos «la misma disciplina, las mismas lecturas, la misma fe, los mismos sacramentos de la fe, los mismos misterios». Por tanto, los católicos pueden considerarlos como hermanos, pero hermanos que se han extraviado al separarse de la raíz y de la comunión universal. Pues bien, ésas son dos de las características de la verdadera Iglesia: su extensión geográfica –«está dispersa por toda la tierra»[20]– y su vinculación con la sede de Roma, que fue la de Pedro y que es

17. Cf. *PL* 13, 576, 581, 583.
18. OPTATO MILEVITANO, *Liber* 5,4: *CSEL* 26, 128 y 127.
19. *Ibid.*, 2,1: *CSEL* 26, 32; 7,2-3: *CSEL* 26, 168-170.
20. *Ibid.* 5,1: *CSEL* 26, 121; 3,3: *CSEL* 26, 105.

ahora la del papa Siricio. Al cortar su comunión con la Iglesia que posee los *sepulcros* (*memoriae*) de los apóstoles Pedro y Pablo, los donatistas se separaron por eso mismo de la tierra entera. «Lo que hasta ahora sólo se llevó a la vida implícitamente en las relaciones entre las Iglesias se descubre ahora explícitamente y se fundamenta ya de alguna manera teológicamente. La eclesiología de Optato es una eclesiología de comunión; sin embargo, esta comunión se construye ahora en torno al primado romano, claramente afirmado»[21].

3. Agustín

Indicaciones bibliográficas: Y. Congar, *La Iglesia desde san Agustín* (bibliogr.).– A. Schindler, art. *Augustin/Augustinismus* I, en *TRE*, 4 (1979), 678-680 (bibliogr. 692-698).– H. U. von Balthasar, *Saint Augustin: le visage de l'Église. Textes choisis et présentés*, Cerf, Paris 1958.– Y. Congar, *«Ecclesia ab Abel». Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf 1952, 79-108.– F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinem Grundlagen und seiner Entwicklung*, Huber, München 1933.– E. Lamirande, *Études sur l'ecclésiologie de saint Augustin*, Univ. Saint-Paul, Ottawa 1969.– J. Ratzinger, *Die Kirche in der Frömmigkeit des heiligen Augustinus*, en *Sentire Ecclesiam, o. c.*, 152-175.– Cf. indicaciones de la sección precedente, *supra* 297-298.

La eclesiología de san Agustín (354-430) se caracteriza por sus preocupaciones pastorales y por la necesidad de tomar posición ante los donatistas, que todavía contaban con numerosas comunidades de África. Frente a que no es a sus ojos más que un partido (*pars Donati*), Agustín subraya la universalidad de la Iglesia en el tiempo y el espacio: la Iglesia engloba a todos los justos, «desde el justo Abel hasta el fin del mundo»[22]. Su verdadera esencia consiste en ser el Cuerpo de Cristo. El Espíritu Santo le da la caridad, que lleva a cabo su unión con Cristo así como la unión de los miembros entre sí[23]. Pero la Iglesia no presenta ese Cuerpo de Cristo en toda su pureza: en ella hay también pecadores, que no le pertenecen propiamente hablando. Están ciertamente en ella *por el número*, pero no *por el mérito* –distinción que se hará clásica. Sólo los justos «son propiamente Cuerpo de Cristo». Por tanto, hay que distinguir entre la *Iglesia mezclada (mixta)* de este mundo y la santa Iglesia del final de los tiempos, entre «la Iglesia tal como es ahora» y «la Iglesia que será algún día». Sólo Dios sabe quiénes son los que, en aquel momento, pertenecerán a la verdadera Iglesia: es idéntica al número de los que están predestinados a la salvación. «En la inefable presciencia de Dios, muchos que al aparecer están fuera, en realidad están dentro, y otros muchos que parecen estar dentro, se encuentran fuera»[24].

21. P.-T. Camelot, *La doctrina sobre la Iglesia, o. c.* 236..
22. Agustín, *Sermones ad populum* 341,9,11: *PL* 39, 1499s.; *OA* XXVI, 56.
23. Cf. Id., *Comm. in I Johannis* (epístola a los partos) 1,12; 10,3: *SC* 75, 141 y 415; *OA* XVIII, 209s y 348s.; *Hom. in evang. Johannis* 27,6: *OA* XVIII, 683s.
24. Agustín, *Septem libri de baptismo* V,38: *OA* XXXII, 614.

En cuanto al valor de los sacramentos conferidos por ministros separados de la Iglesia, la posición de los donatistas no dejaba de tener una base. En efecto, se negaban a separarlos de la presencia del Espíritu, que anima a la Iglesia. ¿Cómo reconocer entonces, por ejemplo, las ordenaciones hechas por los *traditores*? La posición de Agustín se sitúa en la misma línea que la de Optato: el verdadero sujeto de la acción sacramental no es la Iglesia, sino Cristo que sigue actuando en ella: «Que bautice Pedro, o Pablo, o Judas, siempre es él el que bautiza»[25]. Los sacramentos son entonces santos y válidos independientemente del que los administra[26].

Tomada aisladamente, esta solución corría el riesgo de comprometer la unidad de la Iglesia, ya que reconocía el valor de los sacramentos celebrados fuera de la comunión católica. Se comprende que a continuación, aun admitiendo la posición de Optato y de Agustín, se la haya completado insistiendo en la unión con los pastores legítimos y en la autoridad de los mismos. El propio Agustín matizaba su afirmación con una distinción importante: si hay que reconocer el valor de los sacramentos celebrados en donde quedan salvaguardadas la fe y las formas recibidas de la tradición, esos sacramentos no se reciben «útilmente», «saludablemente», más que en el seno de la unidad católica, ya que solamente allí es donde actúa el Espíritu[27].

Esta última distinción no se comprende bien más que en el interior de la perspectiva propia de san Agustín, que no siempre se interpretará justamente a continuación. Marcado por una visión platónica de lo real, Agustín distingue dos niveles en la realidad de la Iglesia: la «comunión en los sacramentos» (*communio sacramentorum*) y la «comunidad de santidad» (*societas sanctorum*). Los sacramentos crean entre quienes los celebran una comunión, pero una comunión que se queda en un determinado nivel de superficialidad, en donde pueden reunirse buenos y malos. Pero esos mismos sacramentos apelan a una realidad interior, realidad que sólo se da a los que están realmente asociados en la unidad por la caridad. Esta unidad en la caridad es obra del Espíritu y es la que constituye la verdadera realidad de la Iglesia y posee su fuerza santificadora. De este modo, para Agustín, es esta Iglesia, y no sólo Pedro, la que ha recibido las llaves y perdona los pecados: «Estas llaves no las recibió un solo hombre, sino la unidad de la Iglesia»[28]. Interpretar en términos institucionales esta concepción de la Iglesia sería falsear el pensamiento de Agustín.

Pero es difícil ver cómo Agustín pone en relación a la Iglesia con lo que él llama la Ciudad de Dios. Esencialmente celestial, la Ciudad de Dios tiene como primeros ciudadanos a los ángeles, pero abarca también a la Iglesia en la medida en que es la asamblea de los santos. Aunque a veces la llama Iglesia, nunca dice que esta Ciudad de Dios sea *mixta*. Al contrario, a propósito de la Iglesia, precisa con frecuencia: la Iglesia que es de nuestra humanidad, la Iglesia de aquí abajo, la Iglesia que está en peregrinación. Esto no le impide reconocer que esta Iglesia es

25. ID. *Hom. in evang. Johannis* 5,18; cf. 6,7s; 15,3: *OA* XIII, 1183, 195, 407.
26. Cf. *supra*, 38.
27. Cf. AGUSTÍN, *Septem libri de baptismo* I,1,2; IV,17,24; V,8.9: *OA* XXXII, 407, 551s, 578s.
28. ID., *Sermones ad populum* 295,2: *PL* 38, 1349; *OA* XXV, 258. Cf. *Hom. in evang. Johannis* 124,5: *PL* 135, 1973; *OA* XIV, 759s.

ya una cierta presencia del Reino de Dios, pero el *reino de la militancia*, no ya «el que existirá al final del mundo»[29].

En su forma histórica, esta *sociedad cristiana* se propagó por todo el mundo a partir de las Iglesias apostólicas, las que tuvieron a un apóstol por fundador. Entre ellas, la Iglesia romana tiene un estatuto privilegiado, ya que posee la cátedra de Pedro, lo cual le permite confirmar la fe de las otras Iglesias[30] y hace de ella una personificación de toda la Iglesia. Pero Agustín no separa a la Iglesia de Roma de las demás Iglesias[31]: su papel particular no atenta absolutamente en nada a la importancia de los concilios plenarios, que siguen siendo para él la instancia doctrinal ordinaria, dado que representan «la autoridad de la tierra entera». Sus decisiones expresan el consentimiento de la Iglesia universal, que no puede reposar más que en una inspiración de Dios»[32].

Por su concepto diferenciado de Iglesia, Agustín percibe mejor que los donatistas la realidad de la Iglesia tal como ha llegado a ser en el Imperio. Respecto a la teología anterior, profundiza sensiblemente en el concepto de la santidad de la Iglesia y de la de cada creyente. Algunos elementos de esta eclesiología permanecerán como adquisiciones duraderas del pensamiento católico: por ejemplo, su teología del Cuerpo místico, su idea de la Iglesia como realidad mezclada (*Ecclesia mixta*), del valor objetivo de los sacramentos, del papel puramente ministerial de la Iglesia respecto a la gracia. La eclesiología de Agustín, en particular su teología de la Ciudad de Dios, seguirá influyendo en toda la Edad Media y hasta los reformadores. Pero su complejidad hace que tenga que sufrir reducciones, bien en un sentido teocrático, bien en un sentido espiritualizante.

4. La Iglesia en la confesión de la fe

No podemos dejar este período sin mencionar el lugar que tuvo la afirmación de la Iglesia en las confesiones de fe, tal como se encuentran desde la segunda mitad del siglo II en las preguntas bautismales[33]. No resultaba sorprendente para nadie mencionar, después del Espíritu, a la Iglesia como el lugar de su acción. La necesidad de distinguir bien entre la gran Iglesia y los diversos grupos heréticos fue sin duda lo que motivó que se explicitase esta mención. En las confesiones de fe bautismales del siglo IV, es normal la mención de la Iglesia. En Roma se decía simplemente: «Creo... en la santa Iglesia»; en Jerusalén: «Creemos... en la Iglesia una, santa, católica». El símbolo niceno-constantinopolitano añade el adjetivo «apostólica». El símbolo de los apóstoles, detrás de «la santa Iglesia católica», añade «la comunión de los santos»[34].

29. Cf. Id., *De civitate Dei* XX,9: *OA* XVI-XVII, 1465 ss; *Sermo* 56,6: *PL* 38, 379.
30. Cf. Id., *Epist. 177 ad Innocentium papam* 19: *PL* 33, 772; *OA* XI, 583.
31. Cf. Id., *Contra Julianum* 1,4,13: *PL* 44,468: Roma es «la Iglesia donde dio su sangre el primero de los apóstoles», y la verdadera doctrina es «la que tiene desde siempre la Sede apostólica y la Iglesia romana con las demás».
32. Cf. Id., *Septem libri de baptismo* II,4,5; VI,39,76; VII,53,102: *OA* XXXII, 455s, 670, 725.
33. Cf., t. I, 100-107. Cf. también P. Vallin, *L'Église dans la confession de la foi, Esquisse d'un traité dogmatique sur l'Église*, Centre Sèvres, Paris 1981.
34. Sobre el sentido de esta fórmula, cf. t. I, 104.

Pero muy pronto la tradición quiso distinguir la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu y lo que se afirmaba de la Iglesia, del perdón de los pecados y de la resurrección universal. Fue Rufino de Aquileya, el traductor latino de Orígenes (345-±410), el que observó que se decía: «creo en» Dios (con preposición), mientras que la Iglesia (y lo que venía después) se encontraba designada simplemente por un acusativo: «creo la Iglesia». «por medio de esta sola sílaba de la preposición se separa al Creador de la criatura, lo divino de lo humano»[35].

III. DESDE LOS PADRES HASTA LA EDAD MEDIA

El período que va del siglo V al VIII no ofrece grandes innovaciones en lo que se refiere a la comprensión del misterio de la Iglesia. Se puede sin embargo, con el padre Congar, considerarlo como una etapa importante en varios puntos: el desarrollo de la teología romana de la monarquía papal, la fijación de los grandes formularios litúrgicos con la eclesiología que llevan consigo, y la trasmisión de la herencia eclesiológica agustiniana. Desde el punto de vista que nos ocupa, destacan algunas grandes figuras: los papas León Magno (440-461), Gelasio (492-496) y Gregorio Magno (590-604), el obispo Isidoro de Sevilla († 636) y Beda el Venerable († 735).

1. La Teología Romana de la Monarquía Papal

Indicaciones bibliográficas: Y. Congar, art. *Papauté* en *Encyc. Universalis* 17 (1990) 449-453.– P. Batiffol, *Le Siège apostolique,* Lecoffre-Gabalda, París 1924.– M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Pont. Ath. Lateranensis, Roma 1952.– W. Ullmann, *The Growth of papal Government in the Middle Ages. A study in ideological relation of clerical to lay Power,* Methuen, London, ²1962.– C. Mirbt y K. Aland, *Quellen zur Geschichte des Papsttums un des römischen Katholizismus*, Mohr, Tübingen ²1967-1972, 6 vols.– H. X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Vrin, Paris 1934.– H. E. Symonds, *The Church universal and the See of Rome. A Study of the relations between the Episcopate and the papacy up to the Schism between East and West,* SPCK, London 1939.– P. Conte, *Chiesa e Primato nelle lettere dei papi del secolo VII,* Vita e pensiero, Milano 1971,

En los enunciados de los papas del siglo V se presenta a Roma como la cabeza del cuerpo que es la Iglesia universal. La imagen no se toma aquí solamente para significar la comunión de los fieles con Cristo, sino para designar la estructura jerarquizada de la institución, en el sentido corporativo de la palabra. A partir de allí, el que ocupa el lugar de la cabeza (*caput*), o el que es el primero (*princeps*), tiene evidentemente una responsabilidad universal. La conciencia de semejante responsabilidad no es nueva, pero se expresa cada vez con mayor claridad. En particular, se formula en una especie de identificación del papa con la persona de Pedro: es Pedro el «que lleva esta carga en nosotros» (Siricio, 384-

35. *Expositio Symboli* 34; cf. 37: *CCSL* 20, 169-170 y 171.

399). Pedro está presente y actúa en sus sucesores: una idea que se encargaron de recoger Inocencio I (401-417), Zósimo (417-418), Celestino I (422-432), Sixto III (432-440) y con mucha frecuencia san León (440-461).

Esta misma idea da origen a otra imagen característica: el papa es no solamente la cabeza del cuerpo, sino también la fuente de la autoridad de los obispos, fuente de las Iglesias de Occidente, fuente de la comunión de fe y de caridad, fuente de la disciplina eclesiástica. Así el papa Inocencio I (401-417) toma de Cipriano la idea de que el episcopado tuvo su nacimiento en Pedro; pero en donde Cipriano quería significar la unidad del colegio de obispos en virtud de la unidad de su origen, Inocencio ve el papel normativo de Roma respecto a las demás Iglesias. El conjunto de la historia de la Iglesia obliga evidentemente a matizar este discurso de autolegitimación, que la práctica eclesial de la época no justifica más que parcialmente. En realidad, a lo largo de los diez primeros siglos, en Oriente y hasta en Occidente, la última instancia de solución de las controversias no es más que la misma Iglesia, «la Iglesia universal tal como se expresaba en los concilios o, más exactamente, tal como se expresaba en los concilios que lograban imponerse al sentido universal de los fieles»[36].

Acabando un movimiento que había comenzado con el papa Dámaso (366-384), León Magno (440-461) da a esta teología romana del primado una forma sistemática. El papa es «vicario de Pedro» como Pedro es vicario de Cristo. Esta sucesión fundamentará de manera más explícita la pretensión de dirigir a la Iglesia en su conjunto. Pedro sigue estando presente en la Iglesia de Roma y es portador de las llaves del Reino: tal es la interpretación romana de Mt 16,18-19, que Agustín comprendía todavía como una misión confiada a toda la Iglesia. Pedro es el tipo, el modelo de todo obispo; Pedro es también el origen del poder de atar y desatar, que pasa de él a los otros apóstoles. Lo mismo ocurre con el poder que pasa del papa a los demás obispos. Si el episcopado es único, si constituye un «colegio», el sucesor de Pedro será siempre la *cabeza*, el *primero*, la *fuente*. El término de colegio es frecuente en los papas de aquella época, que conciben su papel como la presidencia de una comunión orgánicamente jerarquizada, lo cual es más que un papel de «primero entre los iguales» (*primus inter pares*).

El pontificado de Gelasio I (492-496) está marcado a la vez por el origen de una de las primeras colecciones canónicas y por las dificultades entre Roma y los obispos orientales a propósito de las disputas monofisitas. Éstas fueron para Gelasio la ocasión de oponerse a las pretensiones del emperador que se inmiscuía en las cuestiones dogmáticas. Su toma de posición «conoció un destino excepcional» (Congar): Gelasio afirma la clara distinción de dos jerarquías, de dos competencias. A los reyes las cosas temporales, el orden público; a los obispos, y especialmente al obispo de Roma, las cosas divinas, el orden de la religión, el juicio en materia de fe. Cristo «distinguió la tarea de cada uno de los dos poderes mediante acciones propias y títulos distintos»[37]. Además, los emperadores están también en la Iglesia y por tanto, en lo que atañe a la salvación, tienen que escuchar a los sacerdotes. Tal es el sentido de aquel pasaje famoso de una carta del papa al

36. R. DRAGUET: RHE (1940) 169.
37. *Tractatus* IV, c. 11; C. MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papsttums*, nº 188: *PL* 59, 109.

emperador, un texto que se utilizaría frecuentemente a continuación en un sentido hierocrático:

> «En efecto, existen dos instancias, augusto emperador, por cuya primacía se gobierna este mundo: la autoridad sagrada de los pontífices y el poder del rey. La carga de los obispos es más pesada, en cuanto que tendrán que responder por los mismos reyes ante el tribunal de Dios»[38].

Gelasio fue además el que formuló el principio según el cual «la primera sede (el papado) no está sometida al juicio de nadie», aplicando al gobierno eclesiástico lo que Pablo decía de toda persona guiada por el Espíritu: «quien posee el Espíritu lo discierne todo y no depende del juicio de nadie» (1 Cor 2,15). Bajo esta forma concisa este proverbio es posterior (por el 500), pero su contenido está ya presente en dos cartas de Gelasio, fechadas en el 493 y el 495. Este principio tendrá efectos sobre todo a partir del siglo IX, pero no logrará zanjar todas las dificultades cuando dos obispos se disputen la sede de Roma.

Uno de los autores más leídos en la Edad Media es san Gregorio Magno (590-604). Los ejes de su visión de la Iglesia son agustinianos. La «Iglesia universal» está formada por todos aquellos que viven de la gracia y forman el Cuerpo de Cristo, «desde el justo Abel», incluidos los ángeles que permanecieron fieles. La «santa Iglesia de los elegidos» está formada de cristianos que viven de una forma digna, adecuada a su bautismo. Gregorio, que fue un hombre de gobierno de primera fila, ve en la Iglesia ante todo la realidad espiritual de la santidad de los cristianos. El Cuerpo de Cristo es la unidad que establece la vida de gracia entre los cristianos y con Jesucristo, lo cual hace que formemos con él *una sola persona*. Así, todos los fieles son sacerdotes por ser «miembros del Sumo Sacerdote». Gregorio no ignora ciertamente la dimensión visible, institucional, sacramental de la Iglesia; pero la orientación esencialmente moral y espiritual de su pensamiento le hace insistir sobre todo en las virtudes de la humildad y del servicio que deben caracterizar a los responsables de la Iglesia, empezando por «los que tienen el cargo de Pedro para atar y desatar». Él mismo llama de ordinario a los obispos «sus hermanos y co-epíscopos».

Esta visión esencialmente moral la aplica Gregorio a lo que dice del poder del príncipe. Éste «ha sido dado de lo alto [...] para ayudar a los que intentan obrar bien, para abrir más ampliamente el camino del cielo, para que el reino terreno esté al servicio del reino celestial»[39]. Gregorio toma también de Agustín una justificación de la imposición obligatoria en el terreno religioso: la constricción tiene que conducir a la obediencia religiosa a los que la palabra no consigue convencer. Lo que es en sí mismo bueno no puede no ser bueno para cada individuo[40].

Dada la importancia que tomó el papado en la Iglesia católica, es importante medir la evolución que dejan percibir estos textos. Durante los tres primeros siglos, los obispos de Roma no reivindican ninguna jurisdicción sobre las otras Iglesias, aunque intervienen en sus asuntos, por ejemplo a modo de advertencia. En el plano de la fe, la Iglesia de Roma es un modelo para las demás Iglesias y

38. Carta *Famuli vestrae pietatis* (494) al emperador Anastasio: *PL* 59, 42-43.
39. *Registr.* III, 61: *MGH, Epistolae*, I, 221.
40. Cf. *Registr.* I, 72; III, 59; IV, 7.32; VIII, 4; XI, 12: *MGH, Epistolae*, I-II.

acuden a ellas de todas partes (Ireneo). Las fórmulas de deferencia atestiguan el prestigio de la tradición romana. Desde el siglo III, vemos cómo se afirma Roma como centro de la comunión eclesial, en nombre de la tradición apostólica. Este papel no se lo discutió ninguna otra Iglesia y ninguna de ellas pretendió ejercerlo. Se consulta a Roma y Roma responde: la práctica afianza y robustece la afirmación teórica. El fundamento de la reivindicación romana de un servicio de primacía es «una mezcla delicada de historia y de teología, de racionalidad de tipo organizativo y de valores simbólicos. Este fundamento es doble: la santificación de la Iglesia de Roma por la predicación y el martirio de los apóstoles san Pedro y san Pablo, que siguen considerándose como sus rectores actuales, y el papel y el prestigio de Roma como capital del Imperio, que [...] es el equivalente del mundo para los cristianos de los primeros siglos»[41].

2. Las liturgias y su sentido eclesiológico

La conciencia eclesial no se reduce a las declaraciones oficiales o a las reflexiones de los teólogos, sino que se plasma igualmente en las prácticas eclesiales. Una de estas prácticas es el culto en sus diversas formas, y más especialmente la liturgia de la eucaristía. Pues bien, es en nuestra época, entre mediados del siglo IV y finales del VII, cuando se fijan los grandes formularios litúrgicos, tanto en Oriente como en Occidente. Estos formularios trasmiten una visión de la Iglesia que conviene recoger, aun cuando no haya sido estudiada sistemáticamente. Esta visión viene a completar la que se encuentra en algunos textos elaborados más reflexivamente. Por otra aparte, la estabilidad de estos formularios a lo largo de los siglos representa una especie de memorial de donde se sacarán más tarde las ideas renovadoras de la eclesiología[42].

En primer lugar, los términos que designan a la Iglesia representan de ordinario al conjunto de hombres y mujeres que se reúnen delante de Dios en la fe en Jesucristo. Es «tu Iglesia», «tu pueblo», «el pueblo cristiano», «el pueblo creyente»; o simplemente: «nosotros». Ese «nosotros» designa unas veces a las personas que están allí, otras al conjunto de los cristianos del mundo, y a veces no se puede distinguir si se trata de los unos o de los otros. Que se trata ante todo de personas es algo que queda claro en las oraciones que la liturgia formula por la Iglesia; «Que, reunida por el Espíritu Santo, no se vea turbada por las incursiones del enemigo»; «Que, purificada de todo vicio, perciba el sacramento de la redención eterna», «liberada de todo artificio diabólico»; «Concede, Señor, a tu Iglesia, que no tenga sentimientos de orgullo, sino que progrese en la humildad que a ti te agrada»[43],

En otros lugares, la Iglesia designa a ese «conjunto» que en cierta manera transciende al grupo de los creyentes y se sitúa ante Cristo como su Esposa, ante los fieles como su Madre. Incluso en esos casos, en los que se piensa no es tanto en la institución en sentido jurídico como en el organismo sacramental, ese lugar

41. M. Vidal, *L'Église, peuple de Dieu*, Centurion, Paris 1975, 129.
42. Cf. *supra*, 48-70.
43. Referencias en Y. Congar, *La Iglesia desde san Agustín*, o. c., 20.

a la vez visible y espiritual que pone a disposición de los creyentes los medios de la salvación, la palabra y los sacramentos.

Finalmente, en otras ocasiones la misma palabra *iglesia* designa a la vez al grupo de fieles y el lugar en donde se reúnen para el culto. El edificio simboliza a la comunidad y algunos Padres desarrollan este simbolismo en todos sus detalles, tanto en Oriente como en Occidente. Estos comentarios consideran el lugar del culto cristiano como una imagen terrena de la Iglesia celestial. Por otro lado, es toda la liturgia la que realiza la unión entre lo visible y lo invisible, reproduciendo y prolongando en la tierra la liturgia celestial que celebran los ángeles y los santos: «Admitidos en el santo de los santos y participando del altar del eterno sacerdocio»; «Lo que se canta sin cesar por los ángeles en el cielo y aquí por el pueblo».

Por consiguiente, no puede observarse ningún desnivel entre la liturgia y lo que constituye la línea principal de la eclesiología de los Padres. Como ésta, la liturgia se centra en el misterio de la salvación en Jesucristo y compromete a todo el cuerpo eclesial. La Iglesia es inseparable de Cristo, que continúa en ella y por ella su acción santificadora. Sacerdotal, celebra el sacrificio de su Cabeza, que es también su propio sacrificio. Madre de los creyentes, nos engendra por la Palabra y los sacramentos. Cuerpo de Cristo, reproduce en su historia los misterios vividos por él, su oración, su pasión, los signos anticipadores de su resurrección.

Esta vida de la Iglesia, expresada en la liturgia eucarística, concierne a cada uno de los creyentes. La eucaristía es una acción comunitaria. Cada uno de los fieles, laico o clérigo, toma parte activamente en ella, según el lugar que ocupa en la Iglesia. En particular, los fieles traen sus ofrendas al altar. A partir del siglo VIII y del IX, sobre todo en Occidente, se irá debilitando este sentimiento de la participación de toda la Iglesia en la eucaristía. Conocemos bien las razones de este declive: la ruptura cultural debida a las «invasiones bárbaras», la pérdida del sentido del simbolismo eucarístico, la ignorancia de la lengua litúrgica por el pueblo, la distancia cada vez mayor ente los fieles y la acción sagrada reservada a los sacerdotes.

3. Herencia eclesiológica de los Padres

Durante el mismo período del siglo V al siglo VIII hay que situar a varios teólogos que, por diversos títulos, marcaron la reflexión eclesiológica de los siglos posteriores. Cada uno de ellos es en parte representativo de la herencia patrística. Debemos a un discípulo de Agustín, Fulgencio de Ruspe (†533) una formulación rígida del axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación», que se citará muchas veces a continuación, incluso en los textos oficiales del magisterio[44]. Su crédito fue mayor aún en la Edad Media por el hecho de que la obra *Sobre la fe, a Pedro*, se presentaba con el nombre de Agustín. Después de afirmar que un bautismo admi-

44. Así en el concilio Lateranense IV (1215): *COD* II-1, 495; en la bula *Unam sanctam* (1302) de Bonifacio VIII: *DzS* 1351; sobre la historia de esta fórmula, cf. J. Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu*, Aubier, Paris 1971, 145-160.

nistrado fuera de la Iglesia católica no procuraba la vida eterna y que los niños muertos sin bautizar estaban destinados al suplicio eterno, concluye:

> «Mantén firmemente y sin la menor vacilación que no solamente todos los paganos, sino todos los judíos, todos los herejes y cismáticos que mueren fuera de la Iglesia católica, irán al fuego eterno que se preparó para el diablo y sus ángeles»[45].

En el contexto histórico, un texto semejante debe tomarse esencialmente como las exhortaciones proféticas de la Escritura a las que alude y como una invitación urgente a permanecer unido a la única verdadera Iglesia. Pero la formulación se prestaba a interpretaciones rígidas que, si fueron un estímulo para la expansión misionera, muchas veces tuvieron que ser corregidas a continuación.

San Isidoro de Sevilla († 636) fue uno de los grandes maestros de la alta Edad Media, en particular gracias a sus *Etimologías*, que se utilizaron abundantemente. Isidoro dio forma a la mayor parte de los conceptos eclesiológicos recogidos después de él: «Iglesia es palabra griega que significa convocación, llamamiento por el hecho de que llama a sí a todas las gentes». Iglesia se opone a sinagoga, porque sinagoga viene de «congregación», lo cual puede aplicarse también a un rebaño, mientras que el ser convocado es más propio de los seres racionales»[46]. La Iglesia es católica, del término griego *kath'holon*, que significa «según un todo», a diferencia de las herejías que se limitan a un rincón del mundo. «Finalmente, Isidoro formuló una definición del concilio, inspirada materialmente en el derecho romano, y un elogio de los concilios como el medio específico para asegurar la unidad y la salud a la Iglesia»[47].

La eclesiología de Beda el Venerable († 735) es representativa de la manera como se recogió y se trasmitió la tradición patrística en vísperas de la Edad Media. Beda recoge abundantemente las imágenes bíblicas de la Iglesia: todo lo que se dice de Cristo vale también del misterio de la Iglesia. Porque Cristo no va sin la Iglesia: los dos inseparables, forman *una sola naturaleza*. Lo que le importa a Beda no es tanto la institución visible como «la Iglesia universal», hecha de todos sus miembros auténticos, los del cielo y los de la tierra, «una sola multitud católica de todos los elegidos a través de todos los lugares y de todos los tiempos del mundo». La Iglesia es el conjunto de creyentes, pero la palabra designa también la dimensión supra-individual que ejerce para con todos ellos una maternidad espiritual y les confiere los sacramentos. Esta Iglesia es la que ha recibido el poder de las llaves: los textos de Mt 16,19; Jn 20,22-23 y 21,15-17, fueron dirigidos a todos los elegidos, según modalidades diversas[48]; la piedra de Mt 16,18 designa a Cristo o la fe en Cristo confesada por Pedro[49].

Al final de esta primera época de la historia, ¿podemos arriesgarnos a hacer un balance de aquello en que se ha convertido la fe en la Iglesia? Los Padres, indica Y. Congar, han aportado cierto número de precisiones propiamente teológicas que han entrado en la elaboración de la noción de Iglesia: la apostolicidad y

45. FULGENCIO DE RUSPE, *De fide ad Petrum* 38,79: *PL* 65, 704ab.
46. ISIDORO DE SEVILLA, *Ethymologiae* VIII,1,1 y 7-8: *PL* 82, 293d,295b: *Etimologías*, BAC, Madrid 1951, 189.
47. Y. CONGAR, *La Iglesia desde san Agustín, o. c.*, 24.
48. BEDA EL VENERABLE, *Homiliae* II,15 y 16: *PL* 94, 218s y 222s.
49. ID., *Homiliae* II,23: *PL* 94,260bc.

la sucesión apostólica (Ireneo), el papel del obispo y del cuerpo episcopal (Cipriano), la idea de unión con la totalidad (Padres griegos), una teología de la penitencia como condición necesaria de una Iglesia multitudinaria, la independencia de la Iglesia respecto al poder del Estado y el ideal de sinfonía entre los dos poderes, una teología de la imposición y de la espada material (Agustín, Gregorio), las aportaciones de Agustín a la teología del cuerpo místico, a la idea de catolicidad como extensión universal y a la cuestión de la validez de los actos sacramentales independientemente de la santidad personal del ministro. En Occidente, san Gregorio y san Isidoro han desarrollado los temas tradicionales en un sentido pasablemente moralista. Finalmente, los obispos de Roma, desde los siglos III-V, expresaron con claridad las posiciones que dieron al papado la figura que tendría durante muchos siglos: aplican al obispo de Roma el texto de Mt 16,18-19, en el sentido de una fundamentación de la Iglesia en la persona jerárquica de Pedro, que perdura y vive en sus sucesores; reivindican por eso mismo un papel de cabeza en el Cuerpo de cristo que es la Iglesia, con las prerrogativas de magisterio y de jurisdicción. Esta teología es perfecta en san León Magno (†461)[50].

¿Se puede llegar más lejos en la valoración de la aportación propiamente dogmática de este período? Este tipo de evaluación exige grandes precauciones. En efecto, desde los primeros tiempos, algunos desarrollos condicionados por la historia han influido en la acentuación de algún que otro rasgo de la Iglesia en detrimento de otros, que han pasado a un segundo plano. A menudo las circunstancias han llevado a los obispos, sobre todo al obispo de Roma, a asumir tareas que pertenecen más bien al poder político. Este hecho no podía dejar de dar a la Iglesia una nueva conciencia de su valor, hasta el punto de hacer que aparezca como la heredera del imperio. ¿Significa esto que los rasgos que así se han destacado son contingentes? En realidad, será la historia sucesiva la que permita juzgar de ello con alguna certeza.

50. Cf. Y. CONGAR, art. *Église*, *o. c.*, 423.

Capítulo XI

Hacia una Iglesia de Cristiandad

I. LA ALTA EDAD MEDIA

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: Y. CONGAR, *L'Ecclésiologie du Haut Moyen Âge. De saint Grégoire le Grand à la désuinon entre Byzance et Rome*, Cerf, Paris 1968.– M. PACAUT, *La Théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Desclée, Paris [2]1989.– H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Vrin, Paris 1934.– J. RUPP, *L'idée de chrétenté dans la pensée pontificale des origines à Innocent II*, Presses moderns, Paris 1939.– H. FRIES, *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico dogmático, o. c.*– R. W. SOUTHERN, *L'Église et la société dans l'Occident médiéval* (inglés, 1976), Flammarion, Paris 1987.– J. GAUDEMET, *Église et Cité. Histoire du droit canonique*, Cerf/Montchrestien, París 1994 (bibliogr.).– P. VALLIN, *Les chrétiens et leur histoire*, Desclée, Paris 1985.

1. Desde Isidoro de Sevilla († 636) hasta la reforma del siglo XI

«San Gregorio muere el año 604, san Isidoro el 636. Con ellos termina el mundo en que habían vivido los Padres»[1]. No se puede comprender la evolución eclesial en la Edad Media sin evocar al menos brevemente los cambios políticos que afectaron a la Europa occidental durante este período. En efecto, conviene distinguir las situaciones: Oriente y Occidente conocerán desde entonces una historia y unos desarrollos diferentes, lo cual conducirá a una distancia cada vez mayor en la manera de vivir la Iglesia, distancia que consagrarán las excomuniones mutuas del año 1054.

En Occidente, la descomposición del Imperio como consecuencia de las grandes invasiones del siglo V, así como la constitución de reinos bárbaros, y luego

1. Y. CONGAR, *L'Ecclésiologie du Haut Moyen Âge, o. c.*, 15.

su evangelización, en particular la de los francos y los visigodos, situaban a la Iglesia en una posición de fuerza. En efecto, ella era «más anciana, más poderosa y más prestigiosa que los jóvenes reinos nacidos de las invasiones bárbaras de los siglos V y VI; es ella la que los englobó y los formó»[2]. La Iglesia fue la gran educadora de la sociedad nueva a punto de nacer.

En este contexto nacen en primer lugar algunas Iglesias regionales vigorosas. Reconocen a Roma como centro de la comunión y de la verdadera fe, pero poseen su propia vida conciliar y sinodal y tienen entre sí muchos menos contactos que en la época anterior. Buen ejemplo de ello es la Iglesia visigótica de España. Está dirigida a partir del siglo VI por el rey, lo mismo que la Iglesia imperial lo estaba en Oriente por el emperador. El órgano supremo de gobierno son los concilios generales de Toledo, convocados y dirigidos por el rey visigodo. Reglamentan la vida de la Iglesia nacional y llegan hasta pronunciar definiciones dogmáticas, sin pensar en recurrir a Roma: se contentan con comunicarle las actas, según la antigua costumbre. Del mismo modo, la Iglesia franca, después de la conversión del rey Clodoveo por el 500, se encuentra bajo la autoridad del rey, que nombra a los obispos y dirige los sínodos generales.

En estos reinos se establece una verdadera simbiosis (Y. Congar) entre la Iglesia y el poder temporal. Es típica desde este punto de vista la trasformación, en tiempos de Pipino el Breve, de la antigua fórmula del papa Gelasio I (492-496): «Hay dos poderes que rigen este mundo: la autoridad de los pontífices y el poder real». En adelante, la palabra «Iglesia» sustituye a la de «mundo», para significar que la Iglesia había llegado a designar el conjunto de la sociedad: eso es lo que llamamos la cristiandad. La teología que subyace a esta perspectiva es la de la realeza universal de Cristo, en quien se encuentran reunidas las funciones de rey y sacerdote, mientras que en la tierra –en la Iglesia– esas funciones se reparten entre los dos poderes, siendo el espiritual superior al temporal y hasta englobándolo[3].

También es típica en este contexto la coronación de Carlomagno por el papa León III, el día de Navidad del año 800. Para el papado, la consagración de los reyes significa la afirmación de una supremacía del terreno religioso, al mismo tiempo que la concesión a los príncipes temporales de un verdadero ministerio en el seno de la Iglesia. Los príncipes, por su parte, comprenden su poder como una función en la Iglesia y pretenden poner su «brazo secular», o sea, el uso de la fuerza y de la espada, al servicio de los intereses de la fe y no solamente del orden público; contribuyen a la salvación de los pueblos que les han confiado. Carlomagno, en particular, tiene plenamente conciencia de ser el «elegido de Dios» y no vacila en atribuirse el título de «cabeza de la Iglesia». No tiene reparos en legislar en materia eclesiástica. Esta manera de ver tiene como consecuencia una moralización del ejercicio del poder político, que se ve definido en términos casi exclusivamente morales y religiosos.

Entre estos dos poderes, temporal y espiritual, el ideal continuamente evocado era el de una colaboración armoniosa. Se imponía poco a poco la idea de una *pax christiana* posible bajo la autoridad de la ley de Cristo. Pero la coexistencia

2. Id., art. *Église* II, *o. c.*, 423-424.
3. Es lo que H.-X. Arquillière ha llamado el agustinismo político.

de los dos poderes no podía dejar de provocar tensiones. A partir de allí tenía que reaparecer una cierta distancia entre la Iglesia propiamente dicha y la sociedad cristiana. Así, la Iglesia podía mantener su unidad a pesar de que el Imperio estuviera dividido y de que los reyes disputasen entre sí. Se constata entonces que bajo los los débiles sucesores de Carlomagno, los obispos reemprenden cada vez con mayor eficacia la dirección de la *ecclesia.*

Al mismo tiempo, en Roma, en un tiempo en que los papas eran juguete de las facciones de la nobleza romana, mientras que debían su cargo a manejos dudosos, la intervención de los emperadores fue varias veces decisiva parta poner fin a situaciones confusas. Si entre el siglo VIII y el XI hubo varias destituciones de papas, se debió a la iniciativa del emperador la convocación de los sínodos y el dictado de sus decisiones. El ejemplo más claro de esto fue la deposición de Juan XII por un sínodo bajo la protección de Otón el Grande el año 963. Pero sus sucesores Otón III (983-1002) y Enrique III (1039-1056) sirvieron a la unidad de la Iglesia con sus intervenciones.

Muy pronto, sin embargo, una serie de papas formularán cada vez con mayor claridad la reivindicación romana de hegemonía sobre la dirección de la Iglesia: Gregorio IV (827-844), pero sobre todo Nicolás I (856-867) y Juan VIII (872-882). Con el papa Hildebrando (Gregorio VII, 1073-1085), esta reivindicación conocerá un triunfo decisivo.

De esta época data la primera ruptura entre el Oriente y Roma, bajo el patriarca Focio (858 †892). La constitución de un Imperio romano de Occidente, en donde se encontraba la sede del papado, no podía dejar de representar para el Oriente una amenaza. Este contexto influyó sin duda en la división de las dos ramas de la Iglesia. Cada una prosiguió desde entonces su propio camino y se fueron desarrollando independientemente una de otra dos eclesiologías divergentes. Del lado oriental, vemos desarrollarse una visión de la Iglesia «estrechamente ligada a la teología trinitaria, a la cristología y a la pneumatología; tal visión se inscribe en el conjunto de la economía de la salvación, desemboca en la divinización de la creación y ve en la celebración de los sacramentos (muy especialmente de la eucaristía) el centro de la comunión eclesial»[4].

Del lado de Occidente, la ruptura arrastró a la Iglesia católica a no tener más que un destino occidental y la fue identificando cada vez más con la romanidad. Correlativamente, la afirmación dogmática eclesial se hizo bajo el signo de las relaciones de la Iglesia con el poder político, en términos de reivindicación de independencia o de una «sinfonía» de los dos poderes. El lenguaje utilizado para hablar de ello no es neutro: se trata del «sacerdocio»y del «imperio», antes de que el nacimiento de los Estados modernos y una identificación todavía más fuerte de la Iglesia con el aparato eclesiástico hiciera hablar simplemente de las «relaciones entre la Iglesia y el Estado». No cabe duda de que siguieron recordándose los temas eclesiológicos tradicionales en la enseñanza ordinaria y hasta en el discurso oficial, pero se ponía cada vez más el acento en los aspectos institucionales, desarrollados con la ayuda de categorías jurídicas. Los primeros tratados sobre la Iglesia son tanto obras canónicas como teológicas y se expresan abundantemente en términos de poder.

4. J. HOFFMANN, *La Iglesia en su origen*, en *IPT* III, 67.

2. Una cristiandad clerical

Otro aspecto de esta evolución es la distancia creciente entre el clero y el laicado, cuyos preludios advertíamos en el período precedente. Ya entonces, los monjes habían llegado a ser considerados como los «espirituales», en oposición a la gente común del pueblo cristiano, considerada como «carnal». En la Edad Media, bajo Gregorio VII, encontramos el título de «espiritual» atribuido y como reservado al clero y a los religiosos. Lo que era una distinción de la antropología cristiana se traspone al plano jurídico para definir unas categorías sociales. La calidad cristiana aparece ligada sobre todo al desprendimiento del cuerpo, del matrimonio y de las posesiones materiales. En la Iglesia de la Edad Media, «se formó la síntesis espiritual en un mundo de ideas de inspiración platonizante, en donde la oposición entre los dos mundos no es tanto histórica (este mundo y el otro, escatológico) como moral (mundo de abajo, de la carne, o hasta del cuerpo, y mundo de arriba, del espíritu)[5]. Ciertamente, subiste el sentimiento de la unidad del cuerpo, pero esta unidad está hecha de partes jerarquizadas. Unos viven la referencia a Cristo y al cielo de manera inmediata, total, literal: son los monjes y los clérigos. Los otros saben que se les concede el uso de las cosas terrenas, pero con la condición de usar de ellas como si no usasen. Es preciso citar el texto célebre del *Decreto* de Graciano (±1140-1150)[6]:

> «Hay dos especies de cristianos. Uno, dedicado al oficio divino y entregado a la contemplación y a la plegaria, ha decidido retirarse de toda la baraúnda de las cosas temporales: son los clérigos y los que se consagran a Dos (es decir, los monjes). Y hay otra clase de cristianos: los laicos. En efecto, *laos* significa pueblo. A éstos se les permite poseer bienes temporales, pero sólo para las necesidades del uso. No hay nada tan despreciable como despreciar a Dios por el dinero. Se les autoriza a casarse, a cultivar la tierra, a dirimir las disputas por un juicio, a litigar, a dejar ofrendas ante el altar, a pagar los diezmos; de esta manera pueden salvarse, con tal que eviten los vicios haciendo el bien»[7].

Estas dos partes de la Iglesia se ven con frecuencia como los dos lados de un cuerpo, especialmente cuando se trata de manifestar la distinción en la unidad de los dos poderes, «sacerdotal» y regio. Pero además, de forma característica, se llega a comparar con una pirámide (*imago pyramidis*), «ya que la base es ancha, en donde se sitúan los carnales y los casados, mientras que la parte superior es puntiaguda, en donde se propone la vía estrecha a los religiosos y ordenados»[8].

Para comprender lo que hay que considerar sin duda como una depreciación de la condición común de los bautizados, conviene tener en cuenta un doble hecho. Por una parte, el período de las invasiones había conocido un descenso general de la cultura: la población era muy mayoritariamente iletrada. Tan sólo a finales del siglo XI se ven multiplicar los casos de personas instruidas, en la nobleza o en la burguesía naciente, y tan sólo en los siglos XIV y XV la instrucción y la cultura se difunden entre la población. Además, la lengua escrita siguió siendo

5. Cf. Y. Congar, art. *Laïc*, en *Encyclopédie de la foi*, *o. c.*, 440.
6. Sobre este decreto, cf. J. Gaudemet, *Église et Cité*, *o. c.*
7. Graciano, *Decretum* P. 2, c. 12, q. 1: ed. Richter -Friedberg, Leipzig 1879, col. 678.
8. Gilberto de Limerick, *De institutione eccl.*: *PL* 159, 997a.

por mucho tiempo el latín, y los monjes y clérigos eran casi los únicos que la conocían. Pues bien, son ellos los que compusieron la casi totalidad de escritos que conservamos de aquella época y la imagen que se deduce de la misma está muy marcada por su punto de vista. Pero la causa principal de esta depreciación fue la aplicación de criterios ascéticos para jerarquizar los estados de vida. Una etimología de la palabra «santo» (*hagios*), que la hace significar «separado de la tierra», atravesó toda la Edad Media: el más perfecto es el más desprendido de los bienes terrenales.

Esta tendencia no impide la existencia, a lo largo de toda la Edad Media, de una corriente que intentaba santificar los diversos estados de vida, empezando por el matrimonio, pero también los diversos oficios. En esta sociedad tan jerarquizada, cada «orden» poseía sus propias reglas de comportamiento, como vemos en los sermones dirigidos a las diversas categorías de bautizados. Asistimos a una valoración progresiva de algunas de estas categorías, en particular la del servicio de las armas. Debido a las cruzadas y a la fundación de las órdenes militares, el caballero se gana más aún que el monje el aprecio de los cristianos. Pero, aun en este caso, el ideal propuesto a los militares es el de una especie de vida religiosa en el mundo. El modelo sigue siendo el monje, aunque los autores de la época proclaman unánimemente que un laico casado puede superar en santidad a un clérigo o a un monje mediocre.

El estado de cristiandad tenía también sus «ventajas». La conversión de los príncipes y el hecho de que se considerasen como verdaderos ministros de la Iglesia hacían posible un esfuerzo de cristianización de la vida social y política como tal. Toda la vida se inscribe en unos marcos religiosos y se somete a las reglas de la Iglesia. Como escribe Y. Congar, «la cristiandad era como una gran abadía en la que los laicos entregados a las necesidades temporales de los siervos de Dios eran una especie de hermanos legos casados»[9]. La apalabra *ecclesia* había llegado a designar la sociedad global al mismo tiempo que la Iglesia propiamente dicha. Es allí igualmente donde se arraiga la idea según la cual la función propia de los laicos es la gestión de las cosas temporales, esencialmente bajo la forma del poder político. Con la consecuencia paradójica de que en definitiva los príncipes, que en esta perspectiva son los laicos por excelencia, llegan a no ser ya considerados como puros laicos.

Este contexto permite comprender el fenómeno de las cruzadas. Éstas fueron una empresa de cristiandad, a la que convocaba el papa. La respuesta la daba la caballería del conjunto del mundo cristianos. La antigua imagen del combate espiritual, en donde el cristiano tenía que estar dispuesto a afrontar el martirio, se trasforma en una imagen guerrera y ante todo en la resistencia al Islam. La voluntad de Dios era que los fieles arrancasen la Tierra santa a los enemigos de la fe. Esta concepción de la Iglesia «militante» iba a tener repercusiones en las relaciones entre judíos y cristianos. Durante siglos, la Iglesia y la Sinagoga habían mantenido una especie de campeonato por representar al conjunto del pueblo de Dios a lo largo de la historia. A lo largo de la Edad Media vemos multiplicarse una literatura *Contra los judíos*, mientras que se hacen cada vez más frecuentes las per-

9. Y. CONGAR, art. *Laïc.*, *o. c.*, 440.

secuciones, incluso sangrantes, contra el pueblo «deicida», la sinagoga subversiva, la mujer con los ojos vendados y con el cetro roto frente a la Iglesia radiante y victoriosa.

Este mismo contexto explica la forma que tomaron los concilios generales de la Edad Media. Mientras que durante el primer milenio los concilios eran asambleas de obispos, los concilios medievales son concilios de la cristiandad, dirigidos por el papa. «En ellos no participan solamente los obispos, sino igualmente algunos representantes de otras instituciones (abades, representantes de cabildos catedralicios), representantes de los príncipes y finalmente representantes de las universidades. [...] En el concilio cuarto de Letrán (1215), donde se realizó plenamente este nuevo tipo de concilio, los obispos no constituyen más que la tercera parte de la asamblea, y serán menos numerosos todavía en los concilios de finales de la Edad Media»[10].

3. La Iglesia y la Eucaristía

Sin embargo, la conciencia que el cuerpo eclesial guarda de su identidad no se reduce a lo que reflejan de ella los enunciados de los papas, de los otros obispos y de los diversos concilios. Se lleva a cabo toda una reflexión teológica, primero en el contexto monástico y luego, muy pronto, en el ambiente de las universidades nacientes. Se lee especialmente a Agustín, cuya influencia preponderante sobre el pensamiento cristiano atraviesa toda la edad Media latina. Se sigue admitiendo su definición de la Iglesia como conjunto de los creyentes unidos a Cristo por la fe y los sacramentos y como cuerpo animado por el Espíritu. Con ella se corrige lo que tenía de unilateral el acento que se ponía en la jerarquía. La distinción que establece Agustín entre Iglesia visible e Iglesia invisible jugará un papel importante a la hora de definir a la verdadera Iglesia, cuando se manifiesten ciertas corrientes reformadoras.

Los escritores de los siglo VIII y IX heredaron también de los Padres un sentido muy vivo de la continuidad entre la eucaristía, «cuerpo místico» de Cristo, y la Iglesia que es el «verdadero cuerpo de Cristo», ya que es por medio del sacramento como se cumple en la Iglesia el misterio de Cristo. En este aspecto son características las divergencias entre dos autores de comentarios litúrgicos, Amalario de Metz (±775 - ±850) y Floro de Lión († 860). Mientras que Amalario, en su *Libro litúrgico* (± 827), presenta la eucaristía como ofrecida por los sacerdotes a los fieles, Floro, más fiel a la tradición antigua, subraya en su *Exposición sobre la misa* (± 838) que Cristo entregó a los apóstoles la celebración del memorial de su pasión, y éstos la confiaron a la Iglesia en su conjunto; en la celebración «lo que cumple propiamente el ministerio de los sacerdotes, lo hace el conjunto, gracias a la fe y a la devoción de todos»[11].

Sin embargo, en una época en que la gente no comprendía el latín, la evolución litúrgica contribuyó a acentuar la distancia entre el sacerdote y la asamblea; desde finales del siglo VIII, se observa que el sacerdote celebra de espaldas al

10. K. Schatz, *La primauté du pape*, *o. c.*, 124.
11. Floro de Lión, *Expositio missae*, 52: *PL* 119, 47d-48a.

pueblo, que el canon –la parte central de la misa– se recita en voz baja, que desaparece la procesión de las ofrendas, que en los monasterios se multiplican las misas sin asistencia de público. En los formularios se observan huellas de esta evolución. Aparece un «nosotros» que no designa ya a la asamblea de los creyentes, sino al clero; «por quienes te ofrecemos y ellos mismos te ofrecen...», «nosotros, tus siervos, y también tu pueblo santo...» (comienzos del siglo IX). A partir de esta época, se encuentran textos en donde la palabra *ecclesia* designa principalmente al clero.

4. Los Obispos, los Concilios y el Papa

La herencia de los Padres se palpa igualmente en la manera con que los teólogos y los obispos comprenden el cargo episcopal y el ministerio del papa. Si Roma interpreta el texto de Mt 16,19 como la institución de un primado de jurisdicción del obispo de Roma, no era ésta ni mucho menos la interpretación general en el resto de la Iglesia. Se repitió con frecuencia el texto ya citado de Beda el Venerable: «Lo que se dijo a Pedro, «apacienta mis ovejas», se ha dicho a todos sin distinción. Porque los demás apóstoles eran lo que era Pedro; pero el primer puesto se le dio a Pedro, para recomendar la unidad de la Iglesia»[12]. Se cita también con frecuencia otro texto de Isidoro: «En el Nuevo Testamento el orden sacerdotal comenzó después de Cristo a partir de Pedro. En efecto, a él se le dio primero el pontificado en la Iglesia de Cristo [...]; pero los demás apóstoles recibieron y compartieron con Pedro una dignidad igual y un poder igual"[13]. Semejantes textos marcaron la conciencia que los obispos tenían de sus tareas. Por aquella época utilizaron frecuentemente su poder de atar y desatar, en particular por medio de la excomunión. En una sociedad identificada con la Iglesia era terrible esta sanción: el excomulgado caía en una especie de vacío social y quedaba excluido de la vida civil. Así pues, se mantuvo la concepción tradicional del papel del obispo frente a las afirmaciones cada vez más claras de la autoridad del papa.

Incluso en Roma no era totalmente nueva la conciencia de tener un papel que jugar en toda la sociedad cristiana: ya lo habían manifestado los papas León Magno (440-461) y Gregorio Magno (590-604). A partir de este último, dado el descenso de influencia del emperador de Bizancio, los papas son los verdaderos dueños de la ciudad de Roma. La decisión tomada por Gregorio de enviar en el año 596 cuarenta monjes del monasterio de San Andrés de Roma a misionar entre los anglosajones había tenido una importancia histórica: Roma, hasta entonces el centro inmóvil de la unidad cristiana, se comprometía en una actividad misionera. El año 752, el papa Esteban II había acudido a Pipino el Breve, nuevo rey de los francos, para que lo defendiera contra los lombardos, y éste, después de haber sido coronado en Francia por el papa en el 754, había reconocido su autoridad sobre el territorio que se extendía desde el sur de Venecia hasta el sur de la campiña

12. Beda, *Homiliae* II,15: *PL* 94, 218-219
13. Isidoro, *De functionibus ecclesiasticis* II,5,5: *PL* 83, 781-782.

romana. Esta «donación de Pipino» está en el origen de lo que se llamarán más tarde los Estados Pontificios. Por el 1050 se presentará como una confirmación de la «donación de Constantino» al papa Silvestre[14].

El papel preponderante del obispo de Roma no podía dejar de afirmarse en virtud de las circunstancias, cuando era preciso suplir las deficiencias del poder civil o cuando la Iglesia tenía que reivindicar su autonomía frente a él. Nicolás I (858-867) y Juan VIII (872-882) tienen un papel de juez o de árbitro en cuestiones de justicia, de matrimonios, de paz. A sus ojos, Roma ilumina a las Iglesias lo mismo que el sol ilumina al universo; es la cabeza a la que han de estar unidos los miembros. En consecuencia, Nicolás afirma que ninguna otra autoridad en la Iglesia, ni siquiera la de los concilios, puede ser verdaderamente legítima o recibida sin el consentimiento de la Sede apostólica[15].

Por esta época, esta afirmación de la autoridad romana no se percibe tanto en competencia con otras autoridades, sino que forma parte de un combate por la libertad de la Iglesia. En efecto, no funcionaba ya el sistema antiguo de las provincias eclesiásticas, particularmente en el reino franco. Carlomagno había restablecido sin duda en su imperio los poderes de los metropolitanos y de los sínodos; pero lo que se ponía de esta manera en marcha era en realidad un funcionamiento colegial bajo la dirección del príncipe. El metropolitano no era tanto un *primus inter pares* como un funcionario superior, intermedio entre el emperador y sus obispos sufragáneos.

En este contexto se comprende que algunos obispos buscaran a veces un apoyo en Roma frente a ciertos metropolitanos demasiado poderosos. Es éste el trasfondo que permite situar la colección canónica mencionada generalmente con el nombre de *Falsas decretales*[16]. Nacida por el 850 en el ambiente de los sufragáneos del arzobispo Hincmaro de Reims († 881), esta colección contiene una serie de cartas de papas que son falsas, junto con otras auténticas. Su intención prioritaria no es reforzar la autoridad de Roma, sino servirse de la autoridad que se reconocía a Roma para limitar la autoridad más cercana –y por tanto más amenazadora– de los metropolitanos. Pero al obrar así, las *Falsas decretales* venían a apoyar unas pretensiones que eran realmente unas innovaciones. Todas las causas relativas a los obispos son de la competencia exclusiva de Roma. Todos los concilios y todos los sínodos reciben su autoridad de su conformación por la Sede apostólica; por tanto, no tienen consistencia propia, a pesar de que la habían tenido desde su origen.

Frente a estas pretensiones es característica la posición de Hincmaro de Reims. En varias ocasiones Hincmaro chocó con los papas. Apoyándose en el derecho antiguo, mantiene el privilegio de los metropolitanos y se niega a que un obispo de su jurisdicción recurra a Roma en primera instancia. Reconoce sin du-

14. Sobre esta pretendida donación, cf. H. FUHRMANS, art. *Constitutum Constantini*: TRE 8 (1981) 196-202.

15. Cf. sus cartas al emperador Miguel en los años 860 y 865 (*PL* 119, 773d y 947a); a Hincmaro de Reims el año 865 (*PL* 119, 897c).

16. La influencia de las *Falsas decretales* ha sido estudiada por H. FUHRMANN, *Einfluss und Verbreitung der pseudosidorischen Fälschungen von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit*, Hiersemann, Stuttgart 1972-1974.

da el primado de Roma y se somete a él, «no sin hacer retroceder a veces al papa» (Y. Congar). Según él, las decisiones de los papas no hacen más que aplicar un derecho conciliar que, por emanar de los concilios ecuménicos, es superior a él. La Iglesia romana tiene que juzgar «en conformidad con las santas Escrituras y con los decretos de los santos cánones». El valor de las decisiones en la Iglesia viene de que traducen el sentimiento de la Iglesia universal, de manera que cuando un obispo juzga o decide según los cánones o según los decretos romanos que los aplican, es toda la Iglesia la que juzga o decide con él. Hincmaro se opone al nuevo derecho de las *Decretales* en virtud de esta concepción tradicional de la Iglesia como comunión, que se expresa de forma privilegiada en los concilios.

Otro caso significativo es el de Gerberto de Aurillac, que se convertiría en papa en el 999 bajo el nombre de Silvestre II. En un concilio reunido en Saint-Basle de Verzy el año 991 para solucionar el caso del obispo de Reims, perjuro contra Hugo Capeto, vemos a Gerberto y a Arnoldo de Orléans, apoyados por la mayoría de los obispos, enfrentarse con las posiciones del cluniacense Abbón de Fleury, partidario del poder pontificio monárquico. La concepción de Iglesia que manifiestan se basa, como en Hincmaro, en el antiguo derecho de los concilios de Nicea, Sárdica y los concilios africanos, mientras que la postura «romana» se apoya en las *Falsas Decretales*[17]. Para Gerberto, la Iglesia es una comunión de Iglesias locales, bajo la presidencia de una «primera sede». No es solamente el papa, sino todos los obispos los que han recibido la misión de apacentar el rebaño. La Iglesia no es una monarquía, sino una comunión regulada por «la ley común de la Iglesia católica», cuyas referencias va enumerando Gerberto en orden decreciente: «el Evangelio, los apóstoles, los profetas, los cánones establecidos por el Espíritu de Dios y consagrados por el respeto de todo el mundo, los decretos de la sede apostólica que no los contradicen»[18].

Estos casos manifiestan que la reivindicación romana no es la única que ocupa el terreno de la conciencia eclesial. La mayor parte de los obispos sigue de hecho pensando según las categorías tradicionales. Poco utilizadas por los papas del siglo IX, a pesar de que las conocen y las creen auténticas, las *Falsas decretales* tendrán una gran importancia en la reforma gregoriana a la hora de reforzar la monarquía del papa. Bajo su influencia, los papas gregorianos se esforzaron en reducir a la autoridad del obispo de Roma los concilios y sínodos nacionales o provinciales, numerosos por aquella época, y que se organizaban fuera de toda influencia romana. De hecho, no parece que se pidiera la autorización romana para los concilios de la baja Edad Media y hasta Trento, ni que la Santa Sede protestara por ello. Por otro lado, intervenía libremente siempre que lo juzgaba necesario[19].

No obstante, esta evolución en dirección hacia el centralismo papal no se debe tanto a una voluntad de poder de Roma como a la desaparición de las antiguas estructuras de colegialidad, que ponía a las Iglesias en manos del poder del rey. En esta medida, se inscribía en los hechos. Además, el papel tradicional que re-

17. Sobre el concilio de Verzy, cf. *PL* 139, 287-338, en particular 316a y 320a.
18. Carta de Gerberto a Seguín: *PL* 139, 267-268.
19. A. García y García, *Les Conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*. Cerf, Paris 1988, 93.

presentó la Iglesia de Roma como criterio de ortodoxia no podía menos de reforzarse en medio de las incertidumbres y las convulsiones de la época. Para un misionero como san Bonifacio (± 680-754), la tradición justa es la de Roma y «no deja de dirigirse a Roma para recibir indicaciones»[20]. Cuando Carlomagno (768-814) quiere unificar la liturgia del reino franco, ordena que le envíen un misal romano como muestra. Del mismo modo, el derecho de la Iglesia tiende a ser un calco de las normas vigentes en Roma.

5. El Oriente, desde los Padres hasta la «ruptura» con Roma

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: M. JUGIE, *Le Schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Lethielleux, Paris 1941.– Y. CONGAR, *L' Ecclésiologie du Moyen Age, o. c.*, 321-393.– H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Beck, München 1950.– H. E. SYMONDS, *The Church Universal and the See of Rome, o. c.*– F. DVORNIK, *Le Schisme de Photius. Histoire et Légende*, Cerf, Paris 1950. ID., *Byzance et la primauté romaine*, Cerf, Paris 1964.– G. PILATI, *Chiesa e Stato nei primi quindici secoli*, Desclée, Roma 1961.– J. MEYENDORFF, *Unité de l'empire et divisions des chrétiens*, Cerf, Paris 1993.

Es distinto lo que ocurre en las Iglesias de Oriente. Con Constantino, la Iglesia había adquirido un estatuto de derecho público. Por tanto, los emperadores habían jugado o habían intentado jugar un papel más o menos importante en sus asuntos. En efecto, el Imperio tenía «una armadura antigua, poderosa y prestigiosa: era él el que envolvía a la Iglesia»[21]. En la parte oriental del mundo cristiano, este Imperio había mantenido su consistencia. La influencia del papado, siempre favorable a la independencia de la Iglesia, resultaba allí limitada e incierta. El emperador era cristiano, presidía a un pueblo de bautizados. Su papel estaba determinado por la concepción helenista de la realeza, que hacía del soberano una especie de «Dios en la tierra». Esta ideología se había aclimatado en la Iglesia con Clemente de Alejandría (±140 - antes del 216) y sobre todo con Eusebio de Cesarea (±265-339). El emperador era la imagen visible de la Monarquía divina. Él mismo era un personaje sagrado. El ideal era el de una «sinfonía» entre las autoridades del imperio y las autoridades de la Iglesia.

Esta visión de las cosas, comúnmente compartida, explica que las intervenciones del emperador en la vida de la Iglesia se recibieran sin ninguna dificultad. Desempeñaba en ella una función determinante. Era él quien nombraba a los patriarcas de Constantinopla, el que solía designar a los obispos, el que convocaba los concilios, el que aseguraba su ecumenicidad, el que mandaba quitar o poner el nombre del papa en los dípticos, aquellas listas que se leían en la liturgia y que enumeraban las sedes con las que se estaba en comunión. El Código de Justiniano (534) reconoce a los cánones de la Iglesia el mismo valor que a las leyes del Imperio.

No solamente estaban ligadas la unidad de la Iglesia y la del imperio, sino que cada una de ellas era esencial a la otra. La paz doctrinal aseguraba la paz civil. La

20. K. SCHATZ, *La primauté du pape, o. c.*, 107.
21. Y. CONGAR, art. *Laïc, o. c.*, 439.

conciencia de este vínculo se remontaba al propio Constantino. A continuación, esta conciencia de ser responsables de la unidad de la fe había llevado más de una vez a los emperadores a atribuirse un magisterio imponiendo su punto de vista en las disputas doctrinales. Por ejemplo, en el período que siguió al concilio de Calcedonia (451), los adversarios del concilio, tradicionalistas apegados a los principios de «sólo Nicea», dominaban en todo Egipto y en varias partes de Siria. Por razones de estado, Constantinopla buscó en varias ocasiones un compromiso que atenuase la doctrina proclamada en Calcedonia. En este contexto, la autoridad de Roma les pareció a muchos, incluso en Oriente, algo así como la roca de la verdadera fe, a pesar de las oscilaciones del papa Vigilio (537-555) frente al emperador Justiniano y del cisma que de allí se siguió[22].

Estos abusos hicieron ver la necesidad de precisar las atribuciones eclesiásticas del Basileus. Ya en las discusiones monotelistas, en el 655, Máximo el Confesor había criticado el título de *hiereus* (sacerdote, en el sentido sacerdotal) que habían tomado los emperadores: sólo Cristo posee e la vez la realeza y el sacerdocio[23]. Cuando las disputas iconoclastas (730-843), las posiciones de los emperadores isáuricos provocaron las protestas de Juan Damasceno, de Teodoro Estudita y finalmente del concilio II de Nicea (787), que restableció la independencia de la Iglesia en su terreno propio. En la práctica, alternaron o coexistieron dos corrientes en la vida de las Iglesias de Oriente, una de independencia de la Iglesia y otra de intervenciones imperiales.

En estos conflictos, los adversarios del monotelismo, como más tarde los defensores de los iconos, invocaron el apoyo del obispo de Roma, «en donde se encuentran los fundamentos de la doctrina ortodoxa» (Sofronio, patriarca de Jerusalén, † 638). No es que se tratara de obedecer sin más a su autoridad –nunca admitió el Oriente la concepción romana monárquica de la autoridad en la Iglesia–, sino porque se reconocía su palabra como expresión de la fe de Pedro. Por este motivo, Roma es el centro decisivo de la comunión y de la unidad; se recurre a ella como un test cuando se necesita[24]. La teoría de la Pentarquía (la autoridad particular de los cinco patriarcados: por orden, Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén), que aparece ya en las *Novellae* de Justiniano (535), era aún a manera de expresar la unanimidad de las Iglesias y siguió siendo hasta el siglo XVI, incluso en Occidente, un criterio de ecumenicidad conciliar.

En efecto, lo que suele designarse como la ruptura de 1054 (la excomunión del patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulario, por el cardenal Humberto, legado del papa, y viceversa) no impidió que entre la parte oriental y la parte latina de la Iglesia siguiera habiendo múltiples contactos, así como una búsqueda periódica de restablecimiento oficial y total de la unidad. Sin embargo, esta fecha no es solamente simbólica: es sobre todo a partir de entonces cuando cada una de las dos partes de la Iglesia siguió su propio camino, en una ignorancia casi total de la otra.

22. Cf. t. I, 327-335.
23. Cf. *PG* 90, 117.
24. Cf. Y. Congar, *Conscience eccésiologique en Orient et en Occident du VIe au XIe siècle*: Istina 6 (1959) 213-215. 226-236.

A diferencia del juridicismo latino, la eclesiología corriente del Oriente quedó marcada por la herencia de los Padres. Esto es verdad no solamente para el período entre finales del siglo VI y comienzos del VII, con un Juan Damasceno, sino para los siglos siguientes. Muy alimentada de imágenes bíblicas, esta eclesiología se apoya siempre en el tema paulino del cuerpo, pero se desarrolla más bien en la línea de la divinización. La humanidad de Cristo es el medio de nuestra asimilación a la divinidad. Según una fórmula muchas veces repetida, Dios se ha hecho en Cristo lo que nosotros somos, para que nosotros nos hiciéramos lo que él es. Nuestra incorporación a Cristo se lleva a cabo por el bautismo, en donde se recibe la fe según la tradición de la Iglesia, y por la eucaristía, que nos diviniza uniéndonos a Cristo, y realiza la unidad de todos en un solo cuerpo. La Iglesia es la réplica terrena de la Iglesia celestial. Es el Paraíso recobrado, del que la virgen María es una especie de anticipación personal. Su liturgia es en la tierra una especie de reflejo místico de la liturgia de los ángeles.

Un ejemplo típico de esta eclesiología es el que nos da la *Mystagogia* de Máximo el Confesor (±580-621)[25]. Compuesta por el año 630, expone los significados de la Iglesia como edificio y de los ritos de la eucaristía. La Iglesia (y la iglesia) es la imagen de Dios, que une a los hombres en el amor y la gracia; pero es también la imagen del mundo, que une lo sensible y lo inteligible; y es además la imagen del compuesto humano. De este modo es como un compendio del misterio de nuestra deificación. El género literario de las *Mistagogias* conocerá una larga posteridad, sin evolución notable en sus ideas.

Esta misma concepción de la Iglesia se percibe en las artes litúrgicas, la arquitectura de las iglesias y la iconografía. Las iglesias en forma de cruz, o con cúpula, están hechas a imagen de la cruz victoriosa de Cristo, o del cielo que se deja ver en la tierra. Regularmente, la cúpula central va adornada por un mosaico o un fresco que representa al Cristo *Pantokrator* (Señor del universo): está en el centro de la creación y de la historia de la salvación. Los iconos cubren las paredes: los ángeles y los santos rodean a la asamblea. Todos juntos, dedicando ordinariamente un lugar de honor a la Virgen que lleva en sus brazos al niño, constituyen la Iglesia. En el siglo VII aparece lo que sería más tarde el iconostasio, ese tabique cubierto de iconos que separa al pueblo del espacio misterioso que rodea al altar, en donde el rey celestial se ofrece en sacrificio.

A lo largo de estos siglos, las Iglesias de Oriente van tomando la figura que hoy conocemos en la ortodoxia. Desde este punto de vista, la institución de una fiesta de la ortodoxia, en el sínodo de Constantinopla de marzo del 843, es una fecha simbólica. Uno de los elementos característicos de esta tradición es el papel que en ella tienen los monjes. Los monjes se habían distinguido notablemente en la lucha victoriosa contra el monotelismo y el iconoclasmo. Los monjes son los «padres espirituales»; desde finales del iconoclasmo hasta mediados del siglo XIII, son ellos los que tienen «una especie de monopolio del ministerio de la confesión» (Y. Congar) y de la dirección espiritual, fueran o no sacerdotes.

Baste con recordar algunas etapas del contencioso que no ha dejado de dividir a las Iglesias de Oriente y de Occidente, a pesar del levantamiento mutuo de las

25. Cf. *PG* 91, 657-717; trad. francesa de M. LOT-BORODINE, en Irenikon 13-15 (1936-1938). Sobre Máximo, cf. t. I, 338-345.

excomuniones en 1965. La figura de Focio (±820-891), patriarca de Constantinopla (858-869, y luego 877-886) fue particularmente discutida. Ha sido considerado en Occidente como el padre del cisma. De hecho, Focio reconoce en varias ocasiones el primado de Pedro, pero sin afirmar nunca que se haya trasmitido a los obispos de Roma. Al contrario, en su enfrentamiento con el papa Nicolás I (858-867), rechaza la concepción romana del primado y echa en cara al pontífice que no respete los usos de la Iglesia griega. Si acepta un primado romano de presidencia de la comunión de las Iglesias, reivindica al mismo tiempo la autonomía administrativa y litúrgica de su Iglesia. Durante su segundo patriarcado, se preocupó de la reconciliación con sus adversarios y murió en comunión con Roma.

Exteriormente, sin duda, la cuestión del primado del papa no ocupó el primer lugar en las controversias que opusieron al Oriente y al Occidente latino. Este lugar les correspondió más bien a otras cuestiones dogmáticas y litúrgicas: la inserción del *Filioque* en el Credo de los latinos[26] y su utilización del pan ázimo para la eucaristía; a partir del siglo XIII, la cuestión del purgatorio y, a partir del siglo XIV, la de la importancia de la epiclesis (la invocación al espíritu Santo en la eucaristía). «Sin embargo, cada vez que Oriente ha sido colocado en presencia de la evolución cada vez más marcada de Occidente en el sentido de la monarquía papal, ha reaccionado de manera decisiva»[27]. Este rechazo expreso de las tesis eclesiológicas romanas se manifestó en varias ocasiones, ya en tiempos de Focio bajo Nicolás I (858-867), luego frente a la teología de Pedro Damián y del cardenal Humberto, y sobre todo en el siglo XII en respuesta a las cartas de Inocencio III. Lo que se rechaza es la atribución a la Iglesia romana de los títulos de «madre», de «cabeza»; es la pretensión de ver en dicha Iglesia como un resumen de la Iglesia universal, y en su obispo como la cabeza de toda la Iglesia, aunque sea «bajo Cristo»; es la concepción de una Iglesia que derivaría toda su consistencia y sus normas solamente de la Iglesia romana. Semejante eclesiología, afirman los griegos, atribuye al papa un poder arbitrario, siendo así que está obligado a observar las reglas impuestas por los Padres y los cánones conciliares y que está ligado por la fe de la Iglesia. Si se reconoce en él la voz de Pedro, es porque profesa la fe de Pedro.

No podemos subestimar la importancia eclesiológica de la relación mantenida hasta hoy entre dos «Iglesias hermanas», que afirman cada un a sus pretensiones y quieren imponérselas a la otra, siendo así que la otra las rechaza. Teniendo en cuenta las evoluciones naturales seguidas por ambas partes, en particular frente a la hipertrofia de la teología romana del primado, se puede pensar que esta relación mantiene presente a la conciencia eclesial la necesidad de un mejor equilibrio. Iglesias hermanas: este título ha adquirido en la actualidad derecho de ciudadanía. En efecto, si existen por una y otra parte posiciones duras, «el mayor número de declaraciones, y de gran peso, suponen que la Iglesia, la misma, la única, sigue existiendo bajo la división y la confusión»[28].

26. Cf., t. I, 250-267.
27. Y. CONGAR, *La eclesiología desde san Agustín, o. c.*, 47 y 57.
28. *Ibid.*, 49.

II. LA REFORMA GREGORIANA Y EL SIGLO XII

1. La Edad de los Canonistas

Indicaciones bibliográficas : W. Ullmann, *Medieval Papalism. The political Theories of the medieval Canonists*, Methuen, London 1949.– B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, University Press, Cambridge 1955.– M. Pacaut, *Alexandre III. Étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son oeuvre*, Vrin, Paris 1956.– Ch. Munier, *Les sources patristiques du droit de l'Église du VIIIe au XIIIe siècle*, Salvator, Mulhouse 1957.– J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, DDB, Bruges-Paris ²1948; Id., *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle*, Bloud et Gay, Paris 1951.

El siglo XI representa en la eclesiología un corte notable. En adelante, se ha abierto un foso entre Oriente y Occidente y las dos partes de la Iglesia seguirán una historia distinta. Un ejemplo: en Occidente, la idea tradicional de los patriarcados casi ha desaparecido, mientras que sigue muy viva en Oriente.

Desde ahora, la ciencia canónica, en pleno desarrollo por parte latina, será uno de los lugares principales de reflexión sobre la Iglesia. Por aquel entonces, si se constituye como disciplina escolar propia, sigue siendo incompletamente distinta de la teología. Preocupados por delimitar los poderes respectivos del «sacerdocio» y del imperio, los canonistas van a utilizar esencialmente el concepto de poder para definir los diversos ministerios. Esta perspectiva no dejará de tener repercusiones en los teólogos, que en estas materias se documentaron por mucho tiempo en las obras de los canonistas.

Se puede considerar a Graciano, monje camaldulense de Bolonia, como el fundador de la ciencia del derecho eclesiástico, que desde entonces se distinguió más de la teología. En su *Concordancia de cánones en desacuerdo*, colección de textos canónicos generalmente citada como *Decretum* (± 1140), yuxtapone los textos que reflejan posiciones diferentes, debido a las situaciones y a las épocas distintas. De este modo, esta obra, que tuvo una gran influencia, preservó algunos temas eclesiológicos tradicionales que la actualidad habría hecho caer en el olvido. Al mismo tiempo, su método, que fue muy imitado, tuvo el efecto de dar a unas normas ocasionales un peso que no guardaba proporción con su significado primitivo.

En el sentido de la reforma gregoriana, Graciano promueve la elaboración de un derecho autónomo de la Iglesia. El papa, «vicario de Pedro», es en definitiva para él el único legislador en la Iglesias. Le corresponde a la Sede apostólica convocar los concilios. Graciano recoge el famoso texto del cardenal Humberto: el papa, «que tiene que juzgar a todos los demás, no está sometido al juicio de nadie», sin omitir la excepción prevista; «a no ser que resulte que haya salido del camino de la fe»[29]. Esta tesis de la posibilidad de un papa hereje es tenida por todos en el siglo XII, sobre todo entre los canonistas, así como generalmente en toda la Edad Media. Graciano cita además textos de Cipriano, de Agustín, de Gre-

29. Graciano, *Decretum*, P. 1, dist. 40, c. 6: en *o. c.*, 146.

gorio Magno, según la costumbre, sobre el poder de atar y desatar concedido a la Iglesia y no solamente a Pedro y sobre la forma con que la práctica define el alcance de las leyes.

Dentro de esta perspectiva, se considera al papa como la fuente de todo poder y de toda autoridad en la Iglesia. Los príncipes temporales están sometidos en el terreno espiritual a la jurisdicción de la Iglesia: tal es la doctrina común de los canonistas del siglo XII. Sin embargo, la mayor parte de los decretistas (los comentadores del *Decretum* de Graciano) reconoce la independencia del poder real respecto al sacerdocio. Rolando Bardinelli, que fue elegido papa con el nombre de Alejandro III (1159-1181), dio a entender con claridad que el poder de los reyes no solamente está al servicio de la Iglesia, sino que posee su propio terreno. Huguccio, que fue maestro de Inocencio III, afirma sin ambages (±1188-1190) que «ninguna de las dos funciones depende de la otra en cuanto a su institución».

Se debe a los decretistas del siglo XIII la elaboración progresiva de la distinción entre el poder de orden (conferido por el sacramento) y el poder de jurisdicción: una distinción que contribuiría más tarde a la centralización de la jurisdicción en manos del papa, aun cuando éste no sea «más obispo» que los demás. Son ellos igualmente quienes introdujeron en la idea tradicional de la Iglesia-cuerpo un aspecto corporativo, lo cual permitió a Huguccio, por ejemplo, aplicar el derecho corporativo a las relaciones entre el obispo y su cabildo, entre el papa y los cardenales, entre la Iglesia de Roma y la Iglesia universal. Estas ideas representan el germen de lo que habían de ser en el siglo XIV las doctrinas conciliaristas; pero por aquella época, esta cuestión no tiene la urgencia que tendrá durante el Gran Cisma. Se acepta a la vez que el papa no tiene ninguna autoridad superior que pueda juzgarlo y que está obligado por las decisiones de los concilios. El concilio entra en vigor por su aprobación, pero el concilio es más que el papa solo.

2. La Reforma Gregoriana

Indicaciones bibliográficas: A. Fliche, *La Réforme grégorienne*, Spic. sac. Iov/Champion, Louvain-Paris, 1924, 1926, 1947, 3 vols.– L. F. J. Meulenberg, *Der Primat der römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII*, Staatsdrukkerij, Gravenhage 1965.– H.-X. Arquillière, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Vrin, Paris 1934.– W. Ullmann, *Medieval Papalism. The political Theories of medieval Canonists*, Methuen, London 1949.– Id., *The Growth of Papal Governmente in the Middle Ages. A Study in the ideological relation of clerical to lay Power*, Methuen, London [2]1962.– J. Rupp, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontifical des origines à Innocent III*, Presses modernes, Paris 1939.– M. Pacaut, *La Théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Desclée, Paris 1989.– M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Pont. Athen. Later., Roma 1952.– Id., *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, P. U. G., Roma 1954.

Lo que se llama la reforma gregoriana empezó de hecho en tiempos de León IX (1049-1054). Prosiguió bajo Nicolás II (decreto sobre la elección papal, 1059), pero sobre todo bajo el pontificado del antiguo monje Hildebrando, elegido papa bajo el nombre de Gregorio VII (1073-1085). Tendrá como consecuencia

una profunda trasformación del papel del papado en la Iglesia. En adelante, el papado no será ya solamente el centro de unidad de la Iglesia, la norma de la verdadera fe, el criterio de la auténtica tradición apostólica. Se convierte, «ahora solamente, en la *cabeza* de la Iglesia de donde proceden todas las decisiones y que coordina todas las funciones vitales del conjunto eclesial».

El objetivo de Gregorio VII se comprende dentro del contexto de la época. Se trata para él de liberar a la Iglesia de la ingerencia de los príncipes laicos. En efecto, éstos guardaban la propiedad de las iglesias que habían fundado y dotado; en consecuencia, nombraban a los sacerdotes a su antojo, lo cual favorecía el tráfico de los cargos eclesiásticos (la «simonía») y la multiplicación de un clero sin vocación, que vivía con sus mujeres y sus hijos (el «nicolaísmo»), y esto en una época en que el clero estaba teóricamente obligado al celibato.

Para llevar a cabo su reforma, el papado tenía que reivindicar para la Iglesia un derecho propio, salir de la implicación de los derechos señorial y eclesiástico y denunciar por tanto la indistinción que, desde la época carolingia, se cernía sobre la palabra misma de *ecclesia*. Desde este punto de vista, la política que siguió Roma en favor de la libertad de la Iglesia supone una percepción clarividente de las transformaciones que estaban a punto de producirse en la sociedad. En efecto, desde el siglo XI hasta el XIII asistimos a profundos cambios. Europa se unifica, su población se duplica en tres siglos, los viajes abundan, las ciudades adquieren un nuevo poder, las universidades toman cuerpo, nacen nuevas órdenes religiosas.

La reivindicación de libertad para la Iglesia se hizo en nombre de dos afirmaciones. Por una parte, el poder de atar y desatar fue dado directamente al papa por Dios sin ningún límite y recae sobre «todo» (*quodcumque*). Por tanto, incluye también el poder de deponer a los reyes, si no sirven a la justicia con Dios y con su Iglesia. Por otra parte, la Iglesia es Esposa de Cristo –un titulo que le agradaba a Gregorio VII– y, en calidad de tal, no está sometida a ningún otro poder más que al de Cristo; al mismo tiempo, ocupa una situación de madre respecto a los hombres, incluidos los príncipes, una maternidad que, en el contexto de las luchas con el poder secular, toma también el sentido de *magistra*, de educadora con autoridad.

La lucha por la libertad de la Iglesia, que era en realidad una lucha por la libertad del «orden clerical», la llevó a cabo el papado en alianza con los nuevos movimientos de reforma monástica, en particular Cluny. Ya antes, varios monasterios habían obtenido letras de protección pontificia que representaban lo equivalente a una exención del poder de los obispos locales. Esta práctica se multiplica después del año 1000. Preservaba a los monasterios en cuestión de la ingerencia de los poderes políticos, pero representaba además una situación de Iglesia supranacional, apoyada en la monarquía pontifica y sometida a su magisterio. De este modo, el movimiento cluniacense constituía un ambiente favorable a las ideas eclesiológicas de los papas reformadores.

Encontramos expresadas claramente estas ideas en algunos monjes reformadores que escogieron los papas como consejeros. El benedictino Pedro Damián, nombrado cardenal por Esteban IX, diplomático y consejero de los papas (1007-1072), ve a la Iglesia como cuerpo de Cristo y comunión en el espíritu, en la que el papa, «único obispo universal de todas las Iglesias», representa una autoridad

divina. El cardenal Humberto, también monje, consejero de León IX (1049-1054), el que como legado pontificio excomulgó al patriarca Miguel Cerulario en 1054, describe a la Iglesia romana como cabeza, madre, fuente, fundamento, inmutable en las cosas de la fe; no se engañó nunca ni puede engañarse. Es ella la que da a todas las Iglesias vida y consistencia.

El papado pudo igualmente apoyarse en las nuevas órdenes mendicantes, sobre todo en los franciscanos y dominicos. Estas nuevas órdenes están ligadas al mundo nuevo de la movilidad urbana: solamente en la ciudad es donde se puede vivir de limosna, sin tener fincas en propiedad. Predicadores itinerantes, no se integraban en el marco tradicional de las diócesis: su misma existencia no fue posible más que por haber obtenido del papa el permiso de predicar. De ahí la importancia de la decisión de Inocencio III (1198-1216) de confirmar la misión de Francisco de Asís y de Domingo. Este hecho «tendrá repercusiones en la conciencia que se tendrá del poder de jurisdicción *inmediato* del papa: puede alcanzar a todo sacerdote y a todo creyente, aun soslayando las instancias jerárquicas intermedias. La jurisdicción inmediata del papa fue vista desde entonces como una realidad importante y operatoria: permitía gozar de cierto espacio de libertad que no existía en otras partes»[30].

Estos datos nos ayudan a vislumbrar la importancia eclesiológica de la cuestión que opuso en el siglo XIII a las órdenes mendicantes y al clero secular[31]. Lo que estaba en discusión, más allá de las disputas de territorio y de influencia, era la percepción tradicional de la Iglesia como comunión de Iglesias locales. En efecto, al vincularse inmediatamente con el papa, las nuevas órdenes daban cuerpo a una nueva forma de pertenencia a la catolicidad: su patria espiritual no es ya tanto una Iglesia local como la Iglesia universal. Al lado de las Iglesias ligadas a las estructuras feudales y a los lugares, representan la dimensión «misionera», la movilidad, la extensión universal de la Iglesia. Por este mismo hecho, reivindicaban la misión recibida del papa, reforzaban la influencia del mismo y daban la imagen de formar una especie de diócesis universal. En los siglos sucesivos, otras órdenes seguirán su ejemplo, especialmente las que se consagran a las misiones, como los jesuitas en el siglo XVI, y se llegará a la instauración de las «prelaturas personales» en el siglo XX.

Las órdenes mendicantes estarán igualmente cerca de las universidades, nuevo espacio de racionalidad cristiana, algunas de las cuales alcanzarán pronto una irradiación internacional. Ante estos nuevos lugares del pensamiento, el magisterio de los obispos locales se veía desbordado, mientras que el papado se mostraba más capaz de enfrentarse al desafío. A partir de 1231, siguiendo el ejemplo de la universidad de París que se apoya en un privilegio del papa, las nuevas universidades piden ser confirmadas por Roma.

Para fundamentar su acción reformadora, convencido de que el poder papal era la base de toda reforma, Gregorio VII había hecho que los canonistas reunieran diversas colecciones de textos (muchos de ellos sacados de las *Falsas decre-*

30. K. SCHATZ, *La primauté du pape*, *o. c*, 130.
31. Cf. Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiantes et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe*: AHDLMA 28 (1961) 35-151.

tales) en favor de este poder. Los *Dictatus papae* y otros decretos tradujeron esta eclesiología en el plano de la vida canónica de la Iglesia.

Los *Dictatus papae* (1075) son sin duda alguna una mera lista de principios destinada a servir de titulares para una colección de textos bíblicos o patrísticos y parece ser que no se difundieron en público. Como tales, tienen un carácter especial. Se presenta allí al papado como cabeza, fundamento, raíz, fuente y origen de todo poder y de toda autoridad en la Iglesia. La Iglesia está fundada sobre el poder papal y se deriva en cierto modo de él. El papa es el único legislador, la fuente y la norma de todo derecho, el juez supremo y universal. Puede deponer a los obispos, trasladarlos de una sede a otra, absolverlos, incluso fuera de un sínodo. Puede deponer a los emperadores y desligar a sus súbditos del juramento de fidelidad a un príncipe injusto. Dada su celebridad, citemos algunas de estas afirmaciones:

2. Sólo el romano pontífice es digno de ser llamado «universal».
3. Sólo él puede destituir o absolver a los obispos.
4. Su legado, en un concilio, tiene autoridad sobre todos los obispos, aun cuando él sea de rango inferior, y sólo él puede pronunciar una sentencia de destitución.
8. Sólo él puede utilizar insignias imperiales.
9. El papa es el único hombre cuyos pies besan todos los príncipes.
12. Le es permitido destituir a los emperadores.
18. Su sentencia no puede ser reformada por nadie, y sólo él puede reformar las de todos[32].

Aunque el contexto demuestra que no todas estas afirmaciones son nuevas y aunque su traducción en la práctica fue más moderada que su formulación, se comprende fácilmente que este documento se convirtiera en «el símbolo de un papado que, por sus pretensiones al poder soberano, llegó a ocupar el lugar de Cristo»[33]. Sin duda, para el propio Gregorio VII, la Iglesia como tal está por encima del papa como «madre» y «señora», pero en la práctica esta Iglesia se identificaba con la Iglesia romana, y ésta a su vez con el papa. «La obediencia a Pedro se convierte ahora en la quintaesencia de la eclesialidad»[34]. En la lógica de esta identificación es como se afirmará a continuación la teoría llamada de «las dos espadas" (cf. Lc 22,38), de la que se encontrará una formulación ejemplar en la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII: al papa se le confían dos espadas, la espiritual y la temporal; él confía la espada temporal al emperador y a los reyes, que deben servirse de ella como un cargo recibido de él y según sus indicaciones. Hasta san Bernardo (1090-1153). esta imagen designaba simplemente dos formas de coacción, espiritual y temporal, y no servía para definir una teología política. Pero es fácil deslizarse del ejercicio del poder coactivo al poder como tal, de la colaboración de los dos poderes a la pretensión hierocrática.

El papado tuvo éxito en su empresa, no sin encontrar resistencias. Éstas procedían de diversos ambientes. Unos reprochaban al papa que despreciaba cáno-

32. Texto en *MGH* , Ép.sel. II/1, 201ss; trad. en J.-M. R. TILLARD, *El obispo de Roma*, Sal Terrae, Santander 1986, 77.
33. K. SCHATZ, *La primauté du pape, o. c.*, 136.
34. *Ibid.*, 139.

nes y costumbres. Otros se apegaban a la noción carolingia de cristiandad, que mantenía la no distinción entre Iglesia y poder político. Al contrario, por parte de los juristas imperiales se afianzaba la idea de una competencia propia del poder laico independiente de la autoridad de los sacerdotes. Los textos contenidos en un *Anónimo normando* (± 1100) expresan posiciones que hacen presagiar las de Marsilio de Padua sobre la superioridad del poder real sobre el del papa. Pero, sobre todo, un gran número de obispos mantenían una concepción moderada de la «plenitud de poder» del obispo de Roma: este poder, decía Yves de Chartres (±1040-1116) consiste sólo en «atar lo que hay que atar y desatar lo que hay que desatar»[35].

Es preciso matizar la valoración de los efectos de la reforma gregoriana. Se ha hablado de hierocracia, de abuso del mensaje cristiano por fines políticos. Pero éste fue también para la sociedad temporal, paradójicamente, el comienzo de su secularización y de su autonomía jurídica. Por su lado la Iglesia tuvo que reconocer su carácter de sociedad espiritual original, autónoma y perfecta. El concordato de Worms (23 septiembre 1122) puso fin a la lucha de las investiduras, reconociendo los derechos de cada una de las partes y sus límites.

Pero se siguieron también de todo esto otras consecuencias más discutibles. La vida de la Iglesia se vio ampliamente pensada y formulada en términos de derecho, lo cual trajo consigo un cierto juridicismo en la noción misma de Iglesia, que acabaría prevaleciendo a comienzos del siglo XIV. Algunos viejos temas de antropología cristiana se convirtieron en expresiones de la reivindicación de los privilegios pontificales, incluso para deponer a los reyes. Se invoca en este sentido el texto de Jr 1,10: «Te doy autoridad sobre naciones y reinos, para arrancar y arrasar, para destruir y derribar, para edificar y plantar». O también el de 1 Cor 2,15 y 6,3: «Quien posee el Espíritu lo discierne todo y no depende del juicio de nadie»; «¿No sabéis que hemos de juzgar a los ángeles? ¡Pues mucho más las cosas de esta vida!».

Para la Iglesia latina, «la reforma gregoriana marca una etapa decisiva en el empobrecimiento de la idea comunitaria y mística de Iglesia, tal como aparece en la Escritura y en los Padres y tal como se mantiene en Oriente [...]. Comenzada como una reivindicación, por parte de la Iglesia, de su libertad y de un derecho propio, conducirá a dar a la Iglesia una figura de tipo estatal, incluso monárquica: una sociedad autónoma y perfecta, considerada principalmente a partir de su jerarquía y más en concreto del papado, y en cuyo seno el derecho tendrá en adelante un lugar creciente»[36]. Se había salido de la indistinción del *pueblo cristiano*, pero en revancha tendía a clericalizarse la noción de Iglesia: los hombres de Iglesia (*ecclesiastici*) son los clérigos y los monjes, no los laicos. Además, esta concentración de poderes en una sola cabeza se mostrará incapaz de responder a los nuevos desafíos de la historia o cuando se vea ella misma arrastrada a la división, tal como se produjo con el Gran Cisma a finales de la Edad Media.

35. YVES DE CHARTRES, *Epist.*195: *PL* 162, 204bc.
36. J. HOFFMANN, *La Iglesia en su origen*, en *IPT* III, 68.

3. Los progresos de la Monarquía Papal en el siglo XII

Indicaciones bibliográficas: F. Holböck, *Der eucharistische und mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Früscholastik*, P. U. G., Roma 1941.– W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages, o. c.*– E. Mersch, *Le Corps mystique. Études de théologie historique, o. c.*, t. II.– W. Beinert, *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1974.

La eclesiología del siglo XII sigue estando dominada por la cuestión de las relaciones entre el «sacerdocio» y el «imperio», incluso en la teología monástica. Para Honorio de Autun (±1100-1150), el poder político forma parte de la Iglesia y el sacerdocio es superior a la realeza; es el papa el que hace al emperador. Ruperto, abad de Deutz († 1129/33), afirma la independencia en principio de la Iglesia y del Estado, aunque el Estado entra en la esfera religiosa representada por la Iglesia. Si no es posible encerrar a la Iglesia en categorías políticas, en la realidad concreta es evidente que los reyes tienen que aportar su ayuda a la edificación de la Iglesia, la cual no puede subsistir sin el brazo secular. Para Gerhoch , el preboste de Reichesberg (1093-1169), partidario moderado de la reforma gregoriana, el poder del papa no es absoluto, sino limitado. La Iglesia no se deduce toda ella de él, sino que comprende una escala de poderes. Según Gerhoch, la fuente de todos los abusos se encuentra en una mala definición de los lazos entre el Estado y la Iglesia. Y estos abusos no pueden corregirse más que disipando esta confusión. Los poderes temporales y espirituales vienen todos ellos de Cristo, pero están ordenados a finalidades distintas y pertenecen a diferentes terrenos, el profano y el espiritual. Se requiere sin duda la armonía entre ellos, y Gerhoch afirma que el sacerdocio confiere a la realeza la *confirmación*, lo cual no significa una colación de un poder, sino su ordenación según Dios. En este mismo sentido se puede comprender la posición de Hugo de San Víctor, cuando afirma que «al poder espiritual incumbe instituir al poder terreno para que exista [...], le da forma por medio de la institución»[37]. Cuando Bernardo de Clairvaux (1090-1153) envía a su hermano cisterciense elegido papa su libro *Sobre la consideración* (± 1145), critica sin duda la importancia cada vez mayor que se concede a un gobierno de tipo jurídico y administrativo más bien que espiritual. Critica en particular la multiplicación de las exenciones, lo cual es a sus ojos «mutilar a la Iglesia en sus miembros, destruir su orden y traspasar las fronteras establecidas por los que te precedieron». Pero no pone en discusión la concepción romana de la «plenitud del poder»[38], según la cual la autoridad de los obispos se deriva de la del papa.

Estos pocos sondeos nos dan una idea del clima de la eclesiología en estos momentos. Marcada por la situación de cristiandad, encierra diversas tendencias que no pueden reducirse sin matizaciones al reforzamiento tan sólo de los pode-

37. Hugo de San Víctor, *De sacramentis* II, 2, 4: *PL* 176, 418.
38. Bernardo de Clairvaux, *De consideratione* II,8: *PL* 182, 752bc

res del papa. En efecto, en la búsqueda común de una síntesis total que caracteriza a este siglo, se encuentran dos líneas de pensamiento. Una de ella ve a la Iglesia englobando a la sociedad: es la posición de los teólogos y de los canonistas que van en el sentido de una teocracia o monarquía universal papal. La otra, más abierta a las realidades de la historia, es sobre todo la de los canonistas que, siguiendo al mismo Graciano, reconocen una relativa autonomía al orden secular, aunque situando en un lugar más elevado y más amplio la autoridad del papa.

Estas posiciones de los escritores eclesiásticos no hacen más que acompañar a un proceso de reforzamiento del papado en su ejercicio práctico y en su autoafirmación. Así Alejandro III (1159-1181) favorece el desarrollo de su magisterio doctrinal interviniendo en las controversias teológicas. La preocupación por las cuestiones de fe será muy pronto considerada espontáneamente como algo que afecta a la Santa Sede. Es igualmente Alejandro III el que organiza el control de las canonizaciones, un hecho de alcance considerable, ya que pone en manos de la autoridad jurídica un proceso que dependía antes de la *vox populi*. La reserva a Roma de las canonizaciones será un hecho adquirido con Gregorio IX en 1234.

A caballo entre el siglo XII y el XIII, el papa Inocencio III (1198-1216) hace dar un paso más a la idea del primado. Este papa, que confió a Francisco de Asís la misión de renovar la Iglesia y que hizo votar por el concilio Lateranense IV (1215) todo un programa de reforma religiosa, posee una viva conciencia de la dignidad propiamente sobrehumnana que Dios le ha concedido. Cristo, Rey de reyes y Señor de señores, ha instituido al papa como «vicario» suyo. En consecuencia, Inocencio se hace llamar «sucesor de Pedro y vicario de Cristo». A sus ojos, el título anterior de «vicario de Pedro» que se daban los papas desde León Magno resulta insuficiente. En el pasado, este título de «vicario de Cristo» solía atribuirse a los obispos, e incluso a los simples sacerdotes y hasta al rey. El hecho de que haya de reservarse para el papa establece entre él y Cristo una relación directa que lo sitúa por encima de la Iglesia. Se atribuye a Inocencio III la frase significativa: el papa es menos que Dios, pero más que un hombre.

De manera coherente, Inocencio reivindica, como cabeza del pueblo cristiano y no sólo de la *ecclesia*, la plenitud del poder espiritual y temporal. Según las representaciones de la época, si el papa es la cabeza, es la fuente de toda vida. Lo mismo que en un cuerpo toda la vida dimana de la cabeza, en la Iglesia la plenitud de los poderes se difunde a partir del papa por el resto del cuerpo, a través de las instancias inferiores que son los obispos, los arzobispos, los patriarcas.

En la óptica de Inocencio III, esto supone una forma particular de ver sus relaciones con los obispos. Ante todo, se sigue que el poder episcopal procede de su poder papal: el papa no puede estar en todos los sitios a la vez y necesita la presencia de los obispos para que colmen su ausencia. En segundo lugar, el papa puede en todo instante y según las necesidades reservarse lo que ellos hacen normalmente, ya que, si los ha llamado a compartir una *parte de su solicitud*, sigue teniendo en sus manos *la plenitud del poder*. Esta expresión procede de san León, pero aquí se ha trasformado su sentido, como ya había ocurrido con san Bernardo: el papa puede intervenir cuando quiera en los asuntos detallados de la Iglesia. Esta visión de las cosas explica, por ejemplo, la decisión «catastrófica» (Y. Congar) de crear un «patriarca» latino en Constantinopla después de que los cruzados tomaran la ciudad.

Aunque en la práctica Inocencio siguió respetando la subsidiaridad, lo cierto es que vemos multiplicarse después del siglo XII, sobre la base de este principio, una serie de «reservas» que irán acentuando el fenómeno de la centralización romana. En virtud del mismo principio, Inocencio no cesará de recordar a la Iglesia griega –en contra de la tradición anterior– que, si mantiene sus derechos tradicionales, es por pura generosidad de su parte.

Inocencio III no dejó tampoco de ejercer el poder que él mismo se reconocía en materias temporales, al menos en «algunos casos», por ejemplo *en razón del pecado*, en un tiempo en que las decisiones políticas de los príncipes se veían como indisociables de sus opciones éticas. En este sentido, el papa se esforzó en traducir ciertas alianzas espirituales en vínculos jurídicos de vasallaje: así ocurrió con Sicilia, Anjou, Portugal, Hungría, Inglaterra, Irlanda. Intervino además en la elección del emperador para apreciar la idoneidad del candidato. Donde hoy no vemos más que intrusiones abusivas en el terreno temporal, el papa veía tan sólo el ejercicio pleno de su función.

Una nueva etapa se abrió con Inocencio IV (1234-1254), con la distinción entre el «derecho divino», al que está sometido el mismo papa, y el «derecho humano» o eclesial, que el papa puede cambiar, abolir, o dispensar de él. Esta idea parece ser que procede del derecho romano, según el cual el príncipe está por encima de la ley. Introduce en la idea del primado la de arbitrariedad, lo cual no dejará de tener consecuencias a continuación, como cuando el papa se atribuyó el derecho de suprimir ciertas órdenes religiosas reconocidas en la Iglesia.

Este progreso en la concepción hierocrática del papado se vio acompañado sin embargo por la percepción común de los límites de su poder. Los teólogos consideran unánimemente la posibilidad de un papa hereje; recuerdan regularmente que el papa no puede dispensar ni de la ley natural ni de la ley divina, que no puede cambiar los sacramentos ni crear otros nuevos, que no puede ir en contra de la constitución divina de la Iglesia ni contra los decretos de los concilios ecuménicos, sobre todo de los cuatro primeros. Su poder no es despótico, sino político; debe tener en cuenta los derechos reconocidos de todas las instancias subordinadas. Además, es idea común que «el papa es mayor con el sínodo que sin él». La mentalidad corporativista de la época iba en este sentido: el poder reside en el cuerpo representado por la cabeza. También va en este sentido el papel creciente que se reconoce desde mediados del siglo XI al colegio cardenalicio, al que se tiende a considerar como de institución divina[39]. A comienzos del siglo XV se admite comúnmente que los cardenales forman con el papa la «Iglesia de Roma, cabeza de las otras Iglesias». Al quedar vacante la Sede romana, se considera lógico que recuperen ellos el *poder supremo* hasta la elección del sucesor.

4. UNA ECLESIOLOGÍA DEL CUERPO MÍSTICO

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory*, *o. c.*– E. MERSCH, *Le Corps mystique*, *o. c.*, t. II.– H. DE LUBAC, *Corpus*

39. Cf. G. ALBERIGO, *Cardinalato e collegialitè. Studi sull'ecclesiologia tra l' XI e il XIV secolo*, Valecchi, Firenze 1969.

mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge, Aubier, Paris [2]1949.– A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* : Scholastik 26 (1951) 364-389.– ID., *Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik*: *Ibid.* 27 (119152) 183-209.

Sin embargo, no toda la teología del siglo XII se limita al esfuerzo por definir y defender las estructuras jurídicas o políticas de la Iglesia. Se manifiesta también cuando los teólogos, los liturgistas, despliegan con la ayuda de las imágenes bíblicas la esencia propia de la Iglesia. Este siglo es la edad de oro del simbolismo. Prolongando la práctica de los primeros siglos, los teólogos describen a la Iglesia como casa y templo de Dios, esposa de cristo, pueblo peregrino de Dios, como la mujer del *Apocalipsis*, como la madre de los creyentes. La Iglesia es el reino de Dios que se está haciendo, todavía imperfecto, pero orientado ya hacia su cumplimiento. En este sentido, tiene los mismos límites que la historia del mundo. La visión patrística platonizante de una Iglesia terrena «en peregrinación», reflejo de la Iglesia celestial, deja sitio a la distinción entre la *Iglesia militante* de la tierra (fórmula que aparece por el año 1160) y la *Iglesia triunfante* del cielo: la fórmula tradicional de la vida como combate (*militia*) adquirió una nueva actualidad con las cruzadas y la aparición de las órdenes militares.

No obstante, la imagen que domina es la de la Iglesia Cuerpo de Cristo. Es que el siglo XII teológico está marcado por la influencia preponderante de Agustín. Agustín distinguía dos niveles de realización eclesial: la comunión con Cristo por la fe y los sacramentos que él instituyó, y la animación por el Espíritu de Cristo (formar parte del Cuerpo de Cristo supone vivir del Espíritu de Cristo). Estos temas se repiten de varias maneras ya antes de la primera escolástica. La Iglesia está constituida por todos los que creen en Cristo, ya desde los orígenes del mundo. Antes de la encarnación, los justos creen en un Cristo que había de venir. Nosotros creemos en el Cristo que ya ha venido. Es la *caritas* lo que hace la unidad de los cristianos. La fe sellada por el bautismo nos agrega al Cuerpo de Cristo y de esta manera nos hacemos partícipes del Espíritu de Cristo.

Los escolásticos recogen estos esquemas: la Iglesia es la *reunión de los creyentes*, de los que están unidos a Cristo por la fe y el bautismo; es el Cuerpo de Cristo, porque está animada por el Espíritu y porque se alimenta de la eucaristía, cuya realidad (*res*) manifestada por el signo es precisamente *la unidad del Cuerpo místico.*

Sobre este último punto se observa un desplazamiento significativo a partir de mediados del siglo XII. Hasta entonces, *corpus mysticum* designaba al cuerpo eucarístico, sacramental o «místico». que alimentaba a los creyentes como principio vital del «cuerpo verdadero» (*corpus verum*), es decir, de la Iglesia. Por el 1150, *corpus mysticum* llega a utilizarse corrientemente para designar a la Iglesia, mientras que *corpus verum* designa la realidad de la presencia de Cristo en el sacramento[40]. Este desplazamiento de sentido permitirá el despliegue de afirmaciones muy ricas sobre la Iglesia y sobre su relación con la eucaristía. Éste es símbolo del Cuerpo místico, cuya unidad se expresa por medio de los granos y las uvas

40. Cf. sobre este punto la obra clásica de H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Aubier, Paris 1944 ([2]1949).

reunidos para hacer el pan y el vino. Este simbolismo heredado de los primeros siglos es explotado por numerosos autores, como Algerio de Lieja († 1131/32), Hugo de san Víctor († 1141), Pedro Lombardo († 1159), que lo desarrollan con refinamientos a veces artificiales.

Más profundamente, la eucaristía es el principio vital del cuerpo místico. Por eso mismo es un sacramento necesario para la salvación. Es ella la que realiza la unidad del Cuerpo, uniendo a cada uno de sus miembros a la cabeza. También aquí nos volvemos a encontrar con la influencia de Agustín, por ejemplo en esta fórmula de Honorio de Autun: «El Cuerpo (místico) de Cristo consume el Cuerpo (eucarístico) de Cristo; de esta forma Cristo se convierte en el Cuerpo (místico) de Cristo»[41]. Esta teología armoniza con la que se elabora por esta misma época, sobre el papel de Cristo como Cabeza del Cuerpo y, por eso mismo, fuente de la «gracia creada» que se difunde en sus miembros. Esta orientación de la investigación refleja sin duda el papel creciente de la cristología en la conciencia de la Iglesia latina, en la que, correlativamente, se concede una atención menor al papel del Espíritu.

5. Los movimientos espirituales

El período que va de las cruzadas a la reforma es de una intensa vitalidad. Desde finales del siglo XI, en el plano intelectual, el impulso de la dialéctica anuncia ya a la gran Escolástica. La empresa de las cruzadas ensancha los horizontes. Florece la vida monástica, estimulada por la inmensa influencia de san Bernardo (1090-1153). Cambia la devoción como cambian las imágenes de Cristo: no ya el juez soberano, sino el hombre de dolores, el crucificado. La mística de la pasión, que se encuentra en Bernardo, Francisco, Susón, Taulero, encierra una crítica al cristianismo de la dominación. La institución de los canónigos regulares tiende a una reforma del clero. Es también la época en que se multiplican los movimientos religiosos laicos, testigos de una intensa aspiración espiritual, que se muestran críticos con el aparato eclesiástico. Se encuentran sobre todo en Francia y en Italia.

Su entrada en escena atestigua ante todo un cambio cultural en el funcionamiento de la cristiandad medieval. Se trata de un despertar de lo que podríamos llamar las fuerzas laicas. Vemos cómo van adquiriendo con el tiempo cada vez mayor peso, sobre todo a partir del siglo XIV. Frente a los «eclesiásticos», hay otras personalidades que dan el tono a la sociedad: los legistas, los humanistas, los poetas, los médicos, los filósofos. Consejeros de los reyes, encargados de misiones diplomáticas, ocupando las cátedras de las nuevas universidades, anuncian una nueva época histórica que pondrá en discusión el orden social y religioso de la Edad Media.

Los primeros movimientos que pretenden una reforma de la Iglesia son uno de los índices de este cambio. Los nombres que suenan en este sentido son los de Pedro de Bruys (±1105-1112), el monje Enrique de Lausanne (después de 1116),

41. Honorio de Autun, *De corpore et sanguine Domini*, c. 4: *PL* 172, 1252b.

Arnaldo de Brescia († 1155), el comerciante lionés Valdo o Valdés y sus discípulos los valdenses, Amaury de Bène (± 1205 ó 1207). En estos movimientos aparecen también numerosas mujeres, lo mismo que ocurría por otra parte en las corrientes espirituales y místicas perfectamente católicas de la época. Todos ellos deploran y denuncian la pesadez que sufre la Iglesia y pretenden volver a la pureza de la «Iglesia primitiva».

Estos movimientos interesan a la historia de la eclesiología por más de un título. En primer lugar, atestiguan la persistencia de un evangelismo vivo, de una resistencia al clericalismo dominante y a los acomodos de la Iglesia a las estructuras feudales. Aunque estas tendencias reformadoras lograron en parte encontrar sitio en el seno de la Iglesia –particularmente en el movimiento franciscano–, la represión que tuvieron que sufrir algunos de estos grupos retrasó un gran número de reformas necesarias: «Aquel inmenso clamor debió haber sido escuchado. Esto habría cambiado el curso de nuestra historia»[42].

En segundo lugar, sus pretensiones de ser la verdadera Iglesia espiritual, la de *los pobres de Cristo*, obligó a precisar la definición de la Iglesia. Frente al radicalismo de sus críticas, los teólogos tuvieron que insistir en los aspectos institucionales de la Iglesia: la Iglesia no es simplemente la *asamblea de los creyentes*, sino que se define también por su apostolicidad, por los medios de gracia que son los sacramentos, y finalmente por su romanidad. Estas precisiones, que dan lugar desde entonces a unos esbozos todavía muy parciales de los tratados sobre la Iglesia, volverán a presentarse en el momento de la reforma católica del siglo XVI.

Finalmente, la radicalidad de sus críticas dio origen a numerosas reacciones. Como no bastaban las condenaciones de diversos concilios[43], los numerosos escritos de refutación de sus posiciones, las campañas emprendidas para que volvieran al redil común, los hombres de Iglesia se fueron inclinando cada vez más a recurrir al brazo secular para reprimirlos. Ya en 1179, el concilio Lateranense III introdujo el principio de un comienzo de Inquisición y el empleo de las armas en la lucha contra la herejía. Inocencio IV admitió la tortura como instrumento de investigación. «A los reproches de haberse mundanizado, la Iglesia acababa llevando más lejos todavía su asociación con los medios temporales más duros»[44].

Es preciso mencionar un nombre aparte: el de Joaquín de Fiore (±1130-1202), profeta de una Iglesia espiritual. Primero abad cisterciense, luego fundador de una nueva comunidad monástica en Fiore (Calabria), expuso en sus escritos una visión de la Iglesia según las tres edades del mundo, caracterizadas por las tres personas de la Trinidad: la edad del Padre es la de los laicos, inaugurada con Adán y confirmada en los patriarcas del Antiguo Testamento; la edad del Hijo es la de los clérigos, inaugurada en la persona del rey Ozías y que fructificó a partir de Jesucristo; la edad del espíritu es la de los contemplativos, que se inició con san Benito y que va a tener una llegada inminente. Se discute el alcance de algu-

42. Y. CONGAR, en RSPT 66 (1982) 116.

43. Por ejemplo, concilio Lateranense II (1139), can. 23 (*COD* II-1, 443: *DzS* 718); concilio de Verona (*DzS* 760-761); concilio Lateranense IV (1215) (*COD* II-1, 495-497 y 501-505; *DzS* 800-802, 809).

44. Y. CONGAR, *La eclesiología desde san Agustín, o. c.*, 126.

nas afirmaciones de Joaquín de Fiore, pero su influencia es innegable: hay toda una posteridad que está relacionada con su pensamiento[45]. Si algunos de sus discípulos endurecieron sus posiciones, muchos de los autores que lo han criticado han recibido también su influencia. En particular, su manera de considerar a la Iglesia a través de sus diversos estados representa una visión propiamente histórica, que era sin duda una novedad. A través de sus textos se dibuja la imagen de una Iglesia ideal, espiritual, orientada hacia un porvenir de pureza y de libertad. En muchos aspectos, Joaquín es un verdadero precursor; por ejemplo, en su estima de la Iglesia griega (la Iglesia de Juan, la del monaquismo) y en su revaloración del papel del Espíritu.

45. Cf. H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Ed. Encuentro, Madrid 1992, 2 vols.

CAPÍTULO XII

La aparición del dogma eclesial

I. LA IGLESIA EN LA EDAD DE ORO DE LA ESCOLÁSTICA

1. LA IGLESIA ILUMINADA POR LA CRISTOLOGÍA

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: G. SABRA, *Thomas Aquinas' Vision of the Church. Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology,* Grünewald, Mainz 1987. – M. GRABMANN, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterliche Theologie*, Manz, Regensburg 1903.

En el siglo XII, la problemática que dominaba en la eclesiología latina giraba en torno al poder del papa frente a los poderes seculares, mientras que la enseñanza teológica corriente seguía trasmitiendo una comprensión de la realidad eclesial inspirada en la Biblia y en los Padres, y centrada especialmente en la imagen del Cuerpo místico. Este tema del cuerpo místico se había cargado a su vez de una connotación de tipo corporativo, según la cual la cabeza representa al cuerpo, como resumen del mismo.

Los grandes maestros de la escolástica del siglo XIII, los franciscanos Alejandro de Hales (±1185-1245) y Buenaventura (1221-1274), los dominicos Alberto Magno (1260-1280) y Tomás de Aquino (1225-1274), recogieron esta herencia y la desarrollaron dentro del marco de su cristología, especialmente elaborando una teología de la gracia capital (*gratia capitis*) de Cristo. En efecto, en esta etapa las cuestiones de la constitución jurídica de la Iglesia no habían invadido aún a la teología propiamente dicha. San Buenaventura es un buen testigo de ello. Como los demás escolásticos, distingue en Jesús, el hombre-Dios en el que habita la plenitud de los dones gratuitos de Dios, una triple gracia: la «gracia propia de la persona» que sitúa a su portador de una forma única ante Dios y lo preserva de todo pecado; la «gracia de unión», que realiza en él la unión de la naturaleza divina y la naturaleza humana y lo capacita para ser mediador universal de la salvación; y finalmente la «gracia capital», la que él posee como Cabeza del Cuerpo místico y

que comunica a los que son miembros de ese Cuerpo. La acción de esta gracia no se ve limitada ni en el tiempo ni en el espacio; es eficaz en los elegidos del cielo y de la tierra, tanto antes como después de la encarnación.

En Tomás de Aquino (1225-1274) no se encuentra, como en ningún otro de los teólogos de su época, un tratado especial sobre la iglesia. Tampoco lo favorecía la atmósfera de la época; era poco sensible la distinción entre sociedad espiritual y temporal: «el mundo medieval era un mundo solo. Y esta unidad estaba asegurada precisamente por la iglesia». Es significativo constatar que los primeros tratados separados sobre la Iglesia serán «contemporáneos de los primeros rechazos expresamente motivados de un mundo tan unificado»[1]. Si Tomás no escribió una eclesiología, se pueden encontrar sin embargo algunos elementos concretos y de gran riqueza en varios lugares de su obra, en el tratado *De veritate* (q. 29) y en la *Suma teológica*, en donde habla de la Ley nueva, de los sacramentos, en particular de la eucaristía, de la penitencia y del orden. Este tema se trata de forma característica en la célebre cuestión 8 de la III parte de la *Suma*, que se titula: «De la gracia de Cristo, en cuanto que es cabeza de la Iglesia». En este punto Tomás no es original, sino que se inscribe en la tradición escolástica. Sin embargo, contribuye a esta teología introduciendo –en la huella de algunos padres griegos, especialmente de Juan Damasceno– el tema de la causalidad instrumental de la humanidad de Cristo y luego el de los sacramentos, que son como su prolongación en la concesión de la gracia. Por medio de la encarnación, la humanidad de Jesús se convirtió en instrumento de la divinidad, en el punto de comunicación entre Dios y la humanidad entera. Al poseer en plenitud la gracia, el hombre Jesús es por eso mismo la Cabeza de toda la humanidad y del cuerpo de la Iglesia. Siguiendo a Agustín, Tomás considera al Espíritu Santo como el alma de la Iglesia, es decir, como quien le da su actualidad última, tal como lo hace el alma con nuestro cuerpo. Como vemos, la perspectiva dominante tanto en él como en los demás escolásticos sigue siendo cristológica: se ve al Cuerpo eclesial como el terreno de influencia espiritual de Cristo, sin implicar automáticamente los caracteres de organización social y de visibilidad.

Lejos de los debates sobre los poderes respectivos del papa y de los príncipes, esta teología refleja una conciencia de Iglesia a escala de toda la historia humana. En efecto, el papel central de Cristo se extiende a los justos de todos los tiempos. Por tanto, la Iglesia está constituida por el conjunto de las criaturas espirituales que poseen la gracia. Forman parte, por consiguiente, de esa Iglesia «que es la nuestra» (Tomás es concreto), la de los ángeles y la de los santos del Antiguo Testamento. «Desde el justo Abel» hasta Cristo, esos santos fueron justificados por la fe en la pasión venidera de Cristo y constituyen la *Iglesia precedente* (Buenaventura). Bajo el régimen de la nueva alianza pertenecen a la Iglesia en primer lugar los santos del cielo, pero también los justos de la tierra, es decir, todos los que viven de la fe y de la caridad. Finalmente, también las almas del purgatorio, que de alguna manera están todavía en la tierra, forman parte del Cuerpo de Cristo. En cuanto a los bautizados que son pecadores y que no viven por tanto en gracia, son «miembros muertos» o «en un sentido imperfecto»; o también, según la distinción antigua, no pertenecen al Cuerpo más que «por el número», no «por

1. P. FAYNEL, *L'Èglise*, t. I, Desclée, Paris 1970, 146.

el mérito». En fin, lo mismo que para el siglo anterior, el Cuerpo místico de Cristo no se mantiene vivo y unificado más que gracias al alimento del Cuerpo eucarístico. Como indica Tomás de Aquino, la *res* de la eucaristía (la realidad final que busca el sacramento) «es la unidad del Cuerpo místico»[2].

2. Una teología de la Monarquía Papal

Indicaciones bibliográficas: W. Ullmann, *Medieval Papalism, o. c.*– J. F. von Schulte, *Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe vom historischen und kanonistischen Standpunkte und die päpstliche Constitution vom 18. Juli 1870 mit den Quellenbelegen*, Tempsky, Praga 1871.– G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Nauwelaerts, Louvain/Paris 1956-1970, 5 vols.– L. Buisson, *Potestas und caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Böhlau, Köln/Graz 1958.– J. A. Wahrt, *The Theory of papal Monarchy in the 13th Century. The Contribution of the Canonists,* Univ. Press, Fordham 1965.– K. Ganzer, *Päppstum und Bistumbesetzungen in der Zeit von Gregor IX bis Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Reservationen*, Böhlau, Köln/Graz 1968.

Se ha podido reprochar a esta eclesiología el haber «deshistorizado» a la Iglesia, en virtud de su consideración principalmente metafísica de la gracia. De este modo, dejaba el campo libre para una reflexión eminentemente canónica de la realidad eclesial. No obstante, la altura de miras manifestada por los grandes escolásticos no los mantiene ni mucho menos al margen de los acontecimientos de su época. El contexto global de las luchas entre el sacerdocio y el imperio, así como la rivalidad entre el clero secular y las dos grandes órdenes mendicantes nacidas en el siglo XII, los dominicos y los franciscanos, dejan huella en las obras de los teólogos de estas dos órdenes y explican que exaltaran la primacía del papa frente al poder de los obispos.

Sus argumentos se encuentran en la prolongación de su doctrina de Cristo y de la «gracia capital», que es la de Cristo en cuanto cabeza del Cuerpo místico. Pero reciben además la influencia de la lectura del Pseudo-Dionisio Areopagita, del que el obispo de Lincoln, Roberto Grossatesta, acababa de publicar una traducción latina (por el 1240). El tema de la jerarquía, central en Dionisio, se encuentra traspuesto en una teoría de los poderes y de su escalonamiento y no podía menos de apoyar una visión que reducía al papa toda la organización de la vida eclesial. El paralelismo entre las diversas órdenes y los nueve coros de los ángeles se encuentra en varios teólogos de la época, especialmente de la escuela franciscana. Los esquemas de Dionisio contribuirán a orientar en un sentido hierocrático las posiciones de los teólogos favorables a la monarquía pontificia y modelarán el pensamiento de un Bonifacio VIII, que se referirá explícitamente a ellos en la bula *Unam Sanctam.*

Para Buenaventura, marcado también por la influencia de Dionisio, el papa es el pastor supremo de todo el rebaño. Su primacía en la Iglesia se debe al hecho de que, como *vicario de Cristo*, ocupa el lugar de Cristo, Cabeza de la Iglesia, y

2. *S.Th.* III, q.73, a. 3.

participa de este modo en la acción de Cristo, dispensador de todas las gracias. En este sentido, el sucesor de Pedro puede ser también llamado *cabeza de la Iglesia*. Es la cabeza visible que representa a la Cabeza invisible. Para Tomás de Aquino igualmente, lo mismo que los apóstoles recibieron su autoridad de Pedro, también los obispos reciben del papa su poder de jurisdicción. Vale la pena subrayar este último punto[3].

Entretanto, los argumentos de estos teólogos apoyaban una tendencia que se iba desarrollando desde el siglo XI, la de reservar al papa el nombramiento de los obispos. La reforma gregoriana había querido liberar su designación del poder de los príncipes, restableciendo el sistema tradicional de la elección. En torno al año 1200, esta elección estaba reservada a los cabildos catedralicios. Pero esta práctica no permitía resolver todos los casos, especialmente cuando se extendían las rivalidades entre los cabildos. Así pues, se multiplicaban las apelaciones a Roma, mientras que por su parte el papa se reservaba el derecho a intervenir. En 1274, en el segundo concilio de Lión, el papa hizo introducir para la elección la regla de la mayoría de los dos tercios. Pero no por eso quedaban resueltas todas las dificultades. Varias circunstancias excepcionales llevaron en ciertos casos a los papas a suspender la libre elección de los obispos por los cabildos para todo un territorio y a nombrar ellos directamente a los obispos. La concepción corriente por entonces de la «plenitud de los poderes» acabó por imponer la idea de que lo regular era el nombramiento de los obispos por el papa y que, donde los cabildos seguían eligiéndolos, lo hacían en virtud de un privilegio concedido por Roma. «El paso decisivo que condujo a la reserva sistemática de los nombramientos episcopales se dio en el siglo XIV con el papado de Aviñón. Las razones fueron ante todo de tipo financiero. En efecto, el nombramiento de los obispos se había convertido en una fuente de recursos muy lucrativa para la curia romana. Se crearon así mecanismos y costumbres que no eran otra cosa sino simonía bajo la cubierta del papado»[4].

II. DEL SIGLO XIV A LA REFORMA

1. Los primeros tratados sobre la Iglesia

Indicaciones bibliográficas: V. Martin, *Les origines du gallicanisme*, Bloud & Gay, Paris 1939, 2 vols.– J. Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII[e] siècle*, Vrin, Paris 1942.– B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory*, *o. c.*

Es entonces, en el giro del siglo XIII al XIV, cuando vemos cómo se forman poco a poco verdaderos tratados consagrados a la Iglesia como sociedad organizada y visible, que no son ya simples partes de la cristología. Entre 1300 y 1330 vemos aparecer más de treinta. Los suscita, bien la necesidad de responder a las sectas espirituales, argumentando contra los valdenses y los cátaros y luego los

3. Cf. *supra*, 144-145.
4. K. Schatz, *La Primauté du pape*, *o. c.*, 151-155: aquí p. 154.

husitas, bien –como es el caso más ordinario– las disputas entre los reyes y el papado, particularmente entre Felipe IV el Hermoso y Bonifacio VIII.

Elaboradas en semejante contexto, estas obras no constituyen conjuntos dogmáticos completos sobre la Iglesia. Los más citados, los de Santiago de Viterbo, Juan de París y Egidio Romano, «son esencialmente justificaciones teológicas de la tesis pontificia»[5]. Si argumentan contra los movimientos espirituales, toman un aire apologético que se prolongará casi hasta nuestros días. Si defienden los poderes del papa, son tratados *Sobre el poder del rey y del papa*: éste es el título del tratado publicado en torno al 1303 por el dominico Juan Quidort (Dormiente) de París († 1306). Su planteamiento es principalmente jurídico: se trata de obras de teólogos que son también, y preferentemente, canonistas. Elaboran las primeras formulaciones teóricas sobre las relaciones entre el poder espiritual y el poder temporal, así como sobre las prerrogativas de la autoridad eclesiástica en materia temporal.

Sus posiciones son diversas en cuanto a la extensión de los poderes del papa, especialmente en las cuestiones seculares. Algunos se vinculan a la corriente hierocrática favorable a la monarquía papal; otros reconocen más bien la autonomía de la sociedad laica. Egidio Romano (1243-1316), discípulo y defensor de Tomás de Aquino, superior general de los agustinos y futuro arzobispo de Bourges, supera con mucho el pensamiento de su maestro cuando desarrolla una verdadera teoría del absolutismo papal y lanza la fórmula: «El papa, que ocupa la cima de la Iglesia, puede ser tomado por la Iglesia»[6]. Santiago Capocci de Viterbo († 1307/1308), ermitaño también de san Agustín, del que ha podido decirse que fue el autor del primer tratado sobre la Iglesia[7], aplica a la Iglesia la imagen del reino (*regnum*) y consagra todo un estudio a sus «notas». Su concepción de la superioridad del poder espiritual sobre el temporal le hace adoptar una aposición estrictamente hierocrática; y la idea que se hace de la *plenitud del poder* le hace ver a la Iglesia casi como una sola gran diócesis universal. Estos dos autores tuvieron una numerosa posteridad fiel a su perspectiva. Los teólogos o canonistas al servicio de la curia romana, el franciscano Álvaro Pelayo († 1349 ó 1353) y Agustín Triunfo (†1328), ermitaño de san Agustín, desarrollaron hasta la exageración las tesis favorables al poder pontificio. Se apoyan a menudo en las teorías jerárquicas del Pseudo-Dionisio, cuya influencia se muestra con claridad en la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII. Agustín Triunfo pudo escribir en su *Summa de potestate ecclesiastica* (1320) que todo poder se deriva del papa como del único vicario de Cristo en la tierra (lo llama incluso su «sucesor»), de manera que puede decirse: «El papa es un nombre para indicar la jurisdicción». Por consiguiente, no se puede apelar del papa a Dios o al concilio general, ya que la autoridad del concilio depende del papa. La relación entre el papa y la Iglesia sólo va en una dirección: «El papa es la cabeza en todo el cuerpo místico de la Iglesia en el sentido de que no recibe su fuerza ni su autoridad de los miembros, sino que

5. P. FAYNEL *o. c.*, t. I, 151.

6. *De potestate ecclesiastica seu de Summo Pontifice* III, 12: ed. R. SCHOLZ, Böhlau, Weimar 1929, 209.

7. Se trata de su libro *De gubernatione christiana* 1301-1302, editado por H.-X. ARQUILLIÈRE, Beauchesne, Paris 1926.

ejerce continuamente su influencia sobre ellos, puesto que es la cabeza»[8]. Según él, en la ordenación episcopal, sólo el poder de orden viene directamente de Cristo, mientras que el poder de jurisdicción es dado por el papa, una opinión que representó la postura romana hasta el concilio Vaticano II. Para Álvaro Pelayo, el papa es «el monarca principal» de todo el pueblo cristiano y, «de derecho», del mundo entero: posee en la tierra todo el poder que corresponde a Cristo. Está por encima de los concilios. «El cuerpo místico de Cristo está donde está su cabeza, es decir, el papa».

Otros teólogos tienen una perspectiva más sensible a las exigencias del momento histórico. El afianzamiento de los Estados-naciones iba acompañado de una percepción más clara de la autonomía del poder temporal. La presencia en el trono de personalidades de gran prestigio moral como Federico II (1215-1250) y san Luis IX (1226-1270) no podía menos de reforzar esta toma de conciencia. Juan Quidort (†1306), en su tratado *De potestate regis et papae*, marca bien la distinción de los terrenos espiritual y temporal. El poder del papa es episcopal; el papa está en la Iglesia como su «miembro supremo y dispensador universal», pero no por encima de ella, ya que solamente Cristo es su cabeza. Juan Quidort mantiene también ciertas posiciones inspiradas en el modelo corporativo. Vería con gusto que el papa se rodease de consejeros elegidos de todas las provincias. Un papa «inadecuado o ineficaz» podría ser depuesto «por el pueblo o por la asamblea de cardenales que, en ese caso, representaría a todo el clero y a todo el pueblo»[9].

La tesis de un poder directo de la Iglesia en materia temporal busca su apoyo en varias fórmulas de los papas, desde Gregorio VII (1073-1085) hasta Bonifacio VIII (1204-1303), pero el conjunto de sus declaraciones obliga a matizar el alcance de estas fórmulas. La expresión de *poder indirecto* aparece, no en Inocencio III (1198-1216), que habla de juicios en materia temporal «en virtud del pecado», sino en los decretalistas del siglo XIII, cuando comentan las grandes decretales de Inocencio III. Juan Quidort habla en 1302 de «poder directivo»: el poder temporal viene directamente de Dios, pero el papa puede intervenir en los asuntos temporales en la medida en que se vea comprometida la fe. Por lo demás, distingue claramente los dos terrenos: el *regnum* tiene su orden propio, que se deriva directamente de Dios; la Iglesia tiene también el suyo, en dependencia de la encarnación. En su tratado *De potestate papae* (± 1325), el dominico Pedro de Palude († 1342) subraya que los reyes no reciben del papa su jurisdicción temporal, aunque indirectamente estén sometidos a él en las cosas espirituales. Para él, lo mismo que el poder de los apóstoles no les fue dado por Pedro, tampoco el de los obispos se deriva del poder del papa.

La teología hierocrática de la primacía papal encuentra su expresión más extrema en la bula *Unam Sanctam* (18 noviembre 1302), fulminada por el papa Bo-

8. *Summna de potestate ecclesiastica* (1326) VI, p.5. Citado por K. SCHATZ, *La primauté du pape*, o. c., 146.

9. *De postestate regis et papae*, cap. 24. Sobre las posiciones de Juan Quidort (Dormiens), cf. J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII*[e] *siècle*, Vrin, Paris 1942 (con la edición del texto).

nifacio VIII (1294-1303) en lo más tenso de su polémica con el rey Felipe IV el Hermoso. Citemos sus fórmulas características:

> «La única Iglesia católica, «fuera de la cual no hay salvación ni perdón de los pecados», es una y única, tiene un solo cuerpo, una sola cabeza, no dos, como un monstruo, es decir, Cristo y el vicario de Cristo, Pedro, y su sucesor». «Por las palabras del Evangelio somos instruidos de que, en ésta y en su potestad, hay dos espadas: la espiritual y la temporal... Una y otra espada, pues, está en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse en favor de la iglesia; aquella, por la Iglesia misma. Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote... Porque, según atestigua la Verdad, la potestad espiritual tiene que instituir a la temporal, y juzgarla si no fuere buena... Quienquiera, pues, resista a este poder así ordenado por Dios, «a la ordenación de Dios resiste» (Rom 13,2)... Ahora bien, someterse al Romano Pontífice, lo declaramos, lo decimos, definimos y pronunciamos como de toda necesidad de salvación para toda humana criatura»[10].

Este texto (o en todo caso esta última frase) ha sido considerada muchas veces como una definición dogmática irreformable, dada la solemnidad de la declaración. Recoge de hecho ciertas posiciones que se encontraban ya en Gregorio VII, en Inocencio III, en Inocencio IV y en los teólogos de la época, y pide ser interpretada en el contexto de la cristiandad de entonces. Tomado al pie de la letra, contiene algunas afirmaciones extrañas, por ejemplo: Cristo y el papa no constituyen más que una sola cabeza y por tanto el papa, junto con Cristo, es cabeza del cuerpo místico.

En cualquier hipótesis, este documento atestigua en el papa una falta de sentido de la evolución histórica: en un contexto todavía feudal, el nacimiento de los Estados-naciones hacía aparecer una nueva realidad política que tenía su propia consistencia y que la Iglesia no tendría más remedio que reconocer algún día. La derrota de Bonifacio VIII por Felipe el Hermoso y el traslado de la corte papal a Aviñón, con la dependencia que todo esto suponía respecto al rey de Francia, son otras tantas etapas significativas de la decadencia del papado durante la segunda mitad de la Edad Media. Se acentuará más todavía con las rivalidades de los papas que se disputaron la tiara durante el cisma de Occidente.

El sentimiento nacional, que se afirmó a partir del siglo XII, acarreó fatalmente la decadencia de la idea imperial, con la que seguía estando vinculada la Iglesia romana. En este momento puede decirse que «la ideología política papal pierde el contacto con la realidad»[11]. Los legistas que rodeaban a Felipe el Hermoso tenían una clara conciencia de la existencia de dos sociedades reguladas cada una por su propio derecho. Una misma persona puede depender del rey sólo en el orden temporal, siendo miembro al mismo tiempo de la Iglesia por la fe y el bautismo. En la misma Iglesia, los laicos no son sujetos pasivos: los mismos legistas denuncian al clero que había confiscado a la Iglesia. La Iglesia es ciertamente para ellos la *asociación de los fieles (congregatio fidelium)*, pero esta fórmula no tiene ya en ellos el sentido espiritual que tenía en los teólogos de la alta Edad Media, sino más bien un sentido corporativo, significando que es el pueblo entero el sujeto de la vida y del poder.

10. *DzS* 870-875; *MI* 170-171.
11. K. SCHATZ, *La Primauté du pape*, o. c., 131.

Además, sigue todavía muy viva en aquella época una corriente en favor de la limitación del ejercicio de la autoridad pontificia por obra de la *ecclesia* y de sus representantes. Esta corriente se apoya en una tradición canónica muy fuerte, que se remonta a Graciano y al derecho de las corporaciones. Se encuentran incluso huellas de la misma en los decretalistas. Alimentará el conciliarismo, cuando éste se presente como la única manera de salir del callejón en el momento del gran cisma de Occidente: sólo un concilio puede juzgar de la legitimidad de dos papas que se oponen entre sí y es preciso que este concilio se reúna sin haber sido convocado por ninguno de ellos.

De esta forma se va elaborando poco a poco, en la práctica y al mismo tiempo en la teología que la acompaña, desde la reforma gregoriana hasta las críticas del siglo XV, una figura de Iglesia que habría de imponerse como modelo durante varios siglos. Se trata de una sociedad unificada, sometida a un papa que funcionaba de hecho como «obispo universal», totalmente dependiente de los poderes políticos y regida sobre la base de un modelo ante todo jurídico, al estilo de un estado o de una monarquía. Las crisis que habrían de sucederse y que pondrían en discusión este modelo, contribuyeron a afianzarlo y a precisarlo. De este modo la disputa entre las órdenes mendicantes y los seculares que ya hemos evocado hará que se desarrolle una eclesiología de la Iglesia universal y, en oposición a ella, una eclesiología de la Iglesia local basada en un principio territorial o nacional.

Lo que antes veíamos de las posiciones eclesiológicas de la Iglesia de Oriente explica por una parte el fracaso de los intentos de reconciliación que tuvieron lugar durante la Edad Media. La fórmula de unión propuesta en 1267 por Clemente IV al emperador Miguel VIII Paleólogo resumía el desarrollo que aquí hemos esbozado: el papa posee *la plenitud del poder*, comprendida en el sentido de que es fuente para las demás Iglesias (incluidos los privilegios patriarcales), la función de magisterio supremo, la judicatura suprema y universal en lo que toca al foro eclesiástico. Este texto, recogido por el concilio «de unión» de Lión en 1274, no podía menos de encontrar en Bizancio una decidida resistencia, de manera que la unión fue denunciada ya en la Pascua de 1283. El intento de unión en el concilio de Florencia, en 1439, tampoco tendrá éxito. Por otra parte, la polémica antirromana condujo al Oriente a desarrollar una teología de la colegialidad, cuyas intuiciones serán recogidas mucho más tarde por la iglesia latina.

2. El esbozo de la crítica reformadora

Más aún que estos teólogos, hubo dos autores que tuvieron entonces una influencia preponderante: Marsilio de Padua (1280-1343) y el franciscano inglés Guillermo de Occam († 1349). En su tratado *El defensor de la paz*, publicado en 1326, «la obra de eclesiología política más revolucionaria de la modernidad naciente», Marsilio aplica a la Iglesia las ideas políticas de Aristóteles[12]. Se enfrenta

12. J. Finkenzeller, art. *Kirche* IV, en *TRE* 18 (1988) 235. Cf. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, *o. c.*, III: «Le Defensoir pacis»; Marsilio de Padua, *Defensor pacis*, ed. J. Quillet, Vrin, Paris 1968.

con la doctrina corriente que subordinaba lo temporal a lo espiritual en nombre de la unidad del fin último: no es el Estado el que ha de someterse a la Iglesia, sino la Iglesia al Estado. El poder legislativo pertenece solamente al pueblo o al príncipe, elegido por el pueblo como mandatario suyo, a quien le corresponde asegurar la paz y la unidad, así como la observancia de las leyes. A los sacerdotes les toca la tarea de la predicación y de los sacramentos, funciones necesarias para la paz social. La Iglesia no dispone de ningún poder coercitivo, ni siquiera en el uso del poder de las llaves. La primacía del papa no le viene de Cristo, sino que es una pura creación de la historia. La autoridad suprema en la Iglesia es el Concilio, representación de la *universalidad de los fieles*, asistido por el Espíritu Santo. Es fácil de comprender que estas tesis, totalmente opuestas a las posiciones romanas, fueran censuradas por el papa Juan XXII[13].

Tomando posición frente al *Defensor de la paz*, Guillermo de Occam (1285-1347) parece ser que moderó algunas posiciones anteriormente más radicales[14]. Admite que el poder temporal no depende del papa, ya que los reyes lo reciben inmediatamente de Dios o de la comunidad, que se lo confían en conformidad con el derecho secular. En caso de que falle el clero, el emperador puede intervenir en los asuntos de la Iglesia, pero en virtud de su posición particular en el pueblo cristiano. Guillermo admite igualmente la dirección del papa sobre la sociedad cristiana, en todo caso en el orden espiritual; el papa incluso puede verse llevado «ocasionalmente» a intervenir en el terreno temporal, cuando fallan las instancias normales. Guillermo subraya además que las decisiones del papa, y hasta las del concilio, no adquieren su pleno alcance más que por la aprobación del conjunto de la Iglesia, una aprobación que debe presumirse por otra parte si las decisiones proclamadas no suscitan ninguna contradicción.

A través de estas posiciones críticas, lo que se vislumbra es la aparición de un nuevo concepto de iglesia. Más ampliamente, es una cierta concepción del orden antiguo la que está a punto de quebrantarse. Frente al universo de la fe, el orden de la razón afirma su propia consistencia. Frente a una concepción englobante de la autoridad de la Iglesia (un solo cuerpo, una sola cabeza), la sociedad laica reivindica su autonomía. En la Iglesia, ciertas corrientes espirituales pretenden también poner en discusión la organización eclesiástica y sus abusos. Los begardos, los hermanos del espíritu libre, los *fraticelli*, movimientos esencialmente compuestos de laicos, algunos de los cuales acaban adquiriendo una fisonomía de secta, buscan todos ellos una espiritualidad menos marcada por el juridicismo invasor. Desde comienzos del siglo XIV se presienten ya las corrientes que van a dar origen al Renacimiento. El individualismo naciente permite disociaciones poco imaginables hasta entonces. Aparece la reivindicación: más Cristo y menos Iglesia. Lo que importa no es tanto la cohesión externa de la institución como la unidad mística de los creyentes. Sobre todo, se siente por todas partes la necesidad de reforma de la Iglesia, «en la cabeza y en los miembros»; esta necesidad no hará más que acentuarse durante el período caótico del cisma de Occidente.

13. BULA *Licet juxta doctrinam* (1327); *DzS* 941-946; *FC* 424-425.
14. Sobre OCCAM, cf. G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque*, o. c., t. IV y V; A. HAMMAN, *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam. Étude sur le «Breviloquium»*, Éd. Franciscaines, Paris 1942.

Este espíritu de la época toma una forma radical en la crítica del sacerdote reformador de Oxford John Wyclif (±1324-1384). Denuncia principalmente la riqueza y las pretensiones temporales del clero. A partir de 1378 (el año en que publica su tratado *De Ecclesia* y en que comienza el Gran Cisma), justifica su crítica por una definición de la Iglesia opuesta a la de los canonistas y teólogos. La verdadera Iglesia es para él una Iglesia pobre, espiritual, y finalmente una Iglesia compuesta solamente por los predestinados: ésa es la verdadera Esposa de Cristo y nuestra Madre. Los otros pueden quizás estar «en» la Iglesia, pero no son «de» la Iglesia. Pero como la cualidad del predestinado es conocida solamente por Dios, el ser verdadero de la Iglesia no aparecerá hasta el final de los tiempos; la verdadera Iglesia es imposible de discernir. Los creyentes pueden sin embargo tener cierto discernimiento de lo que conviene a la verdadera Esposa de Cristo refiriéndose a los criterios evangélicos. Bajo esta luz, el papado se presenta a sus ojos como una invención humana, que hace remontar a Constantino, y que debería quedar abolida.

Esta tesis de una Iglesia de predestinados solamente será recogida en Praga por Juan Huss (1370-1415), que escribe un tratado *De Ecclesia* (1412-1413) muy influido por Wyclif, aunque no lo sigue en todos sus puntos[15]. Fue sobre todo en sus predicaciones en la Iglesia de Belén, de la ciudad de Praga (1402-1412), donde difundió sus ideas de reforma. La Iglesia visible no es el verdadero Cuerpo de Cristo; la verdadera Iglesia es la de los predestinados, de los que sólo Cristo es cabeza. El papa puede ser visto todo lo más como cabeza de la Iglesia en cierto sentido, pero sólo en el plano externo. No es vicario de Pedro más que cuando reproduce sus virtudes. Y la obediencia sólo se debe prestar al bien y a la virtud.

Las tesis de Wyclif y sobre todo las de Huss fueron muy pronto criticadas por otros teólogos y luego censuradas por las autoridades universitarias y eclesiásticas, incluso por el concilio de Constanza que, en 1415, condenó a Huss como hereje y lo entregó al brazo secular[16]; era evidente que sus tesis ponían en discusión todo el orden eclesiástico.

3. El gran Cisma (1379-1417) y el Conciliarismo

Indicaciones bibliográficas: B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory*, o.c.– W. Ullmann, *The Origins of the Great Schism. A Study in fourteenth Century Ecclesiastical History*, Burns Oates & Washbourne, London [2]1967. – M. J. Wilks, *The problem of the Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists* University Press, Cambridge 1963.– L. Buisson, *Potestas und Caritas. Die Päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Böhlau, Köln/Graz 1958.– P. de Vooght, *Hussiana*, Publications universitaires, Louvain 1960.– O. de la Brosse, *Le pape et le concile. La comparaison de leur pouvoir à la veille de la Réforme*, Cerf, Paris 1965.– P. de Vooght, *Los resultados de la investigación reciente sobre el conciliarismo*: Concilium 64

15. Sobre su eclesiología. cf. P. de Vooght, *L'hérésie de Jean Huss*, Public. Univ., Louvain 1960; M. Spinka, *John Hus' Concept of the Church*, University Press, Princeton 1966.

16. Para Wyclif, textos en *DzS* 1121-1139 y 1151-1195. Para Huss, *DzS* 1201-1230.

(1971).– J. LECLER, *Le Pape ou le Concile? Une interrogation de l'Église médiévale*, Chalet, Lyon 1973.– J. GILL, *Constance et Bâle-Florence*, L'Orante, Paris 1965.

Lo que está en el centro de los debates eclesiológicos de estos años es la cuestión de la superioridad del concilio sobre el papa. Esta cuestión absorberá a una gran cantidad de energías en el terreno de la reflexión eclesiológica durante cerca de dos siglos. Se planteaba necesariamente a partir de los hechos. Desde junio de 1409, fecha de la elección de Alejandro V en el concilio de Pisa, reunido para poner fin al cisma, había tres papas que se disputaban la legitimidad de la sede romana. ¿No era evidente que alguno de los tres carecía de auténtico derecho a ella? ¿Pero quién podía resolver el cisma? El problema era al mismo tiempo teórico y práctico. En el pasado había habido otros cismas (1080-1100, 1130-1138, 1159-1177) que habían terminado solucionándose con el tiempo, ante el hecho de que uno de los dos papas había sido reconocido por todos. Pero esta solución era ahora menos imaginable. Cada uno de los papas estaba firmemente convencido de su derecho; ninguna podía admitir que pudiera dimitirlos una instancia superior. Después de fracasar los esfuerzos de conciliación por la discusión o por una dimisión voluntaria, ¿quedaba alguna otra salida que no fuera el recurso a un concilio (*via concilii*)? ¿Pero cómo reunir un concilio sin la convocatoria del papa? La absolutización del poder papal conducía a la absurda consecuencia de que sólo era posible, al parecer, poner las cosas en manos de la Providencia para resolver el cisma.

Varios teólogos afirmaron entonces que la supervivencia de la *ecclesia* exigía que el poder de convocar un concilio general perteneciese a la Iglesia misma. Esta tesis había sido ya formulada por Guillermo de Occam y desarrollada por dos maestros alemanes de París, Conrado de Gelnhausen († 1390) y Enrique de Langenstein († 1397). Fue recogida algo más tarde, con diversos matices, por Pedro d'Ailly (1350-1420), y luego por sus alumno y amigo Juan Gerson (1363-1429), que fue como él profesor y canciller de la universidad de París. Otro tanto puede decirse del cardenal Francisco Zabarella (1360-1417), que jugó un papel importante en el concilio de Constanza, y de su discípulo Nicolás de Tudeschis, uno de los canonistas más célebres de su tiempo. Los papas podían estar en el error, «desviarse de la fe»: se trataba de una doctrina común, y no sólo entre los canonistas. En casos semejantes era preciso que un concilio tuviera la facultad de sancionarlos y hasta de deponerlos. Aun cuando en las circunstancias normales le correspondiera al papa convocar los concilios, en caso de necesidad la convocatoria tenía que poder hacerse sin él. La opinión común, desde los decretalistas, era que en un caso semejante el bien general de la Iglesia era más decisivo que la inmunidad del papa. Otros teólogos, aunque reconocían que el papa poseía la plenitud de los poderes, consideraban que el concilio tenía derecho a juzgar si el papa se había extralimitado en su ministerio. Otros llegaban incluso más lejos que este «conciliarismo moderado»: para ellos,de forma general, el papa es miembro de la Iglesia; es a ella a quien pertenecen radicalmente todos los poderes y el papa está sometido a ella. Se acuñó entonces explícitamente esta fórmula: «El concilio representa a la iglesia universal».

Por esta misma época se extendió otra convicción: sólo un concilio es capaz de poner en obra la reforma de la Iglesia, que se había hecho manifiestamente ne-

cesaria, «tanto en la cabeza como en los miembros». Se elevaban voces para denunciar los abusos en el sistema de financiación del papado, con ocasión de los nombramientos de obispos y de abades y de las sanciones que de allí se seguían. Así es como en 1328 el papa Juan XXII había excomulgado a 36 obispos y a 46 abades por no haber pagado oportunamente los impuestos. A los ojos de los hombres de espíritu recto era precisamente el papado el que constituía el principal obstáculo para la reforma por ser, como decía Juan Gerson en el concilio de Constanza, «una tiranía que destruye la Iglesia»[17].

La idea conciliarista se veía por otra aparte acreditada por el nuevo modelo de funcionamiento corporativo, el de las ciudades y universidades, que se desarrollaba en el siglo XIV. En este modelo es la *universitas*, representada por un órgano elegido, la que tiene la soberanía. El *rector* está por encima de cada uno de los miembros, pero es el mandatario de la *universitas*, a la que tiene que rendir cuentas. Las diferentes tesis conciliaristas aplicarían este modelo a las relaciones entre el papa y el concilio. Por ejemplo: el concilio tiene el poder legislativo y el papa el ejecutivo; que el papa no pueda ser juzgado por nadie significa «por ninguna persona individual»; pero este principio no vale para el conjunto de la Iglesia o para su representación en el concilio.

Esta influencia de los modelos políticos de la época no debe ocultar el hecho de que el conciliarismo recogía también la vieja eclesiología de comunión, que se había visto reprimida desde la alta Edad Media bajo la influencia del modelo feudal. El tema agustiniano del poder de las llaves dado a Pedro, no como persona individual sino como personificación de la Iglesia, seguía siendo un bien común de los teólogos y de los canonistas. En realidad, las tesis conciliaristas no hacían más que prolongar la eclesiología tradicional de los siglos precedentes.

Estas ideas se tradujeron luego a la práctica: los concilios de esta época cuentan con la presencia, no sólo de los obispos y de los prelados, sino con la de los príncipes, los representantes de las universidades y hasta con la de otros cuerpos constituidos, a veces ampliamente mayoritarios. Finalmente, la oposición irreductible de dos y, más tarde, de tres papas no podía menos de abrir los ojos de los fieles: en ausencia de un papa reconocido, la Iglesia seguía viviendo en dependencia de su única cabeza, Jesucristo. La conciencia cristiana, por la fuerza de las circunstancias, se veía enfrentada con la realidad fundamental de la *ecclesia* vista como la asamblea de los creyentes.

La doctrina conciliarista, al menos en su forma moderada, encontró una clara formulación en el decreto *Haec sancta* (6 abril 1415) del concilio de Constanza (1414-1418):

> «Este santo sínodo de Constanza, formando un concilio general con vistas a extirpar el presente cisma y a realizar la unión y la reforma e la Iglesia de Dios en su cabeza y en sus miembros [...], ordena, define, establece, decide y declara lo que sigue a fin de buscar más fácilmente, con mayor seguridad y abundancia y con mayor libertad, la unión y la reforma de la Iglesia de Dios.
>
> En primer lugar, este mismo sínodo legítimamente reunido en el Espíritu Santo, existiendo como concilio general y representando a la Iglesia católica militante, tiene su poder recibido inmediatamente de Cristo; todos, de cualquier estado y dig-

17. Citado por K. SCHATZ, *La Primauté du pape*, *o. c.*, 162.

nidad que sean, aunque sea la papal, están obligados a obedecerle en todo lo que concierne a la fe y a la extirpación de dicho cisma, [así como a la reforma general de dicha Iglesia de Dios en la cabeza y en los miembros]»[18].

El alcance de este decreto no ha dejado de discutirse en la Iglesia católica, si tenemos en cuenta la condenación ulterior del conciliarismo y las definiciones del concilio Vaticano I (1870) sobre el primado del papa[19]. Históricamente, este decreto no recibió la aprobación formal de los papas siguientes, empezando por Martín V (1417-1431) que fue elegido en Constanza; pero, advierte Y. Congar, la doctrina de la época no requería esta aprobación y el concilio tampoco la buscó[20]. Las circunstancias (incluido el estilo) no invitan a exagerar su importancia dogmática; por otra parte, los padres conciliares no intentaron imponerla fuera del caso de urgencia manifiesto que entonces se les presentaba. Lo cierto es que, con este alcance limitado, el decreto tenía una significación eclesiológica duradera: «Toda eclesiología que vincule la Iglesia al papa, pero que no haga al mismo tiempo lo contrario, está en contradicción con la experiencia histórica del Gran Cisma y con los acontecimientos que allí se produjeron»[21].

El «concilio papal» de Pavía-Siena (1423-1424), convocado por Martín V en virtud del decreto *Frequens* de Constanza, fue considerado generalmente como un fracaso. Significó sobre todo la voluntad del papa de reservarse todas las posibilidades de convocar los concilios, aunque fuera por sus legados. No puede decirse que contribuyera de manera decisiva a restablecer una cierta armonía entre el papa y el concilio. En efecto, el conflicto iba a radicalizarse durante el concilio de Basilea (1431-1440), hasta desembocar en un nuevo cisma, afortunadamente breve.

4. Del Concilio de Basilea al Concilio de Trento

Indicaciones bibliográficas: R. Bäumer, *Nachwirkungen der konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts*, Aschendorff, München 1971.– G. Alberigo (ed.), *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, University Press, Leuven 1991.

En sus sesiones del 15 de febrero de 1432 y del 26 de junio de 1434, el concilio de Basilea reafirmó la posición de Constanza sobre los poderes del concilio, pero en términos que la endurecían más todavía quitándole su carácter circunstancial. El papa Eugenio IV, que había sido prácticamente obligado a reconocer el concilio, se las arregló para trasladarlo a Ferrara en 1437 y luego a Florencia en 1439. Desde allí, pudo condenar la interpretación dada en Basilea al texto de Constanza. La aceptación rápida del conjunto de los fieles de la obediencia romana significa al menos un rechazo del conciliarismo radical de Basilea.

18. *COD* II-1, p. 845; cf. *DzS*, después del nº 1146. Los pasajes entre corchetes fueron añadidos después de la huída del papa Juan XXIII.

19. Sobre la interpretación de la *Haec sancta*, cf. Y. Congar, *Eclesiología. Desde san Agustín hasta nuestros días*, *o. c.*, 195-201, en desacuerdo con P. de Vooght, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance*, Cerf, Paris 1965.

20. Y. Congar, *Eclesiología* , *o. c.*, 201.

21. K. Schatz, *La Primauté du pape*, *o. c.*, 174.

Esta victoria de la posición del papa habría de confirmarse en los años siguientes. Después de Constanza estaba en el aire la idea de reunir un concilio para restablecer la unión con los griegos. Por otra parte, la iniciativa procedía en esta ocasión de estos últimos. El traslado del concilio a Ferrara, y luego a Florencia, estuvo motivada por el deseo de las Iglesias griegas de celebrar el concilio en una ciudad italiana. Este concilio retiene en nuestros días la atención de una manera particular por haber constituido, hasta cierto punto, una búsqueda de reconciliación sin reducción de las diversidades. En la bula de unión con los griegos *Laetentur caeli* de 6 de julio de 1439, el concilio de Florencia (1439-1445) reafirma los principios de la Sede apostólica y del papa, aunque reconociendo todos los derechos y privilegios de las otras sedes patriarcales, algo que era muy importante para los orientales:

> «Asimismo definimos que la Santa Sede apostólica y el romano pontífice tienen el primado sobre todo el orbe y que el mismo romano pontífice es el sucesor del bienaventurado Pedro, príncipe de los apóstoles y verdadero vicario de Cristo y cabeza de toda la Iglesia y padre y maestro de todos los cristianos, y que al mismo, en la persona del bienaventurado Pedro, le fue entregada por nuestro Señor Jesucristo plena potestad de apacentar, regir y gobernar a la Iglesia universal, como se contiene en las actas de los concilios ecuménicos y en los sagrados cánones»[22].

Más tarde, en la bula *Pastor aeternus gregem*[23] del V concilio de Letrán (19 diciembre 1516), se afirmó de nuevo la autoridad del papa sobre el concilio y se condenó el conciliarismo, lo cual no impidió que la idea conciliarista renaciese bajo otras formas, como demuestra la historia posterior.

Contra el conciliarismo de Constanza y de Basilea, al mismo tiempo que contra las tesis de Juan Huss, se compusieron los primeros tratados de conjunto propiamente teológicos sobre la Iglesia: los de los dominicos Juan Stojkovic de Ragusa († 1443) y Juan de Torquemada (o Turrecremata, † 1468), que fueron creados cardenales por el papa. Las ideas de estos teólogos, al mismo tiempo que las de Nicolás de Cusa, son características de la conciencia de Iglesia que se precisa en esta época.

Frente a la definición hussita de una Iglesia de los predestinados, Juan de Ragusa define a la Iglesia como «la totalidad de fieles, buenos y malos, que tienen la fe ortodoxa, reunidos por la participación en los sacramentos eclesiales», lo cual incluye cierto número de elementos visibles y hace de la Iglesia un grupo históricamente perceptible. Sobre la autoridad del papa y del concilio, Juan de Ragusa intenta definir una *via media* entre el conciliarismo y el papalismo. En la Iglesia, el papa es el *jerarca supremo*, pero como miembro de la Iglesia está sometido a la Iglesia tomada como un todo y también, por consiguiente, al concilio general. Es cabeza, pero a título vicario, y su poder está al servicio de la Iglesia, que es la única infalible.

Nicolás de Cusa (1401-1464), que participó en el concilio de Basilea a partir de 1432, antes de distanciarse de sus tesis radicales en 1437, comenzó profesando un conciliarismo moderado. Subraya que el poder del papa no es cualitativamente distinto del de los demás obispos; «el papa no es obispo universal, sino el

22. *COD* II-1, p. 1083; *DzS* 1307-1308; *MI* 201.
23. *DzS* 1145

primero por encima de los demás». La ecumenicidad de un concilio no requiere solamente que sea convocado por el papa, sino que estén presentes en él las cinco sedes patriarcales. Solamente así representará a la Iglesia universal. Después de 1437, Nicolás de Cusa adopta una posición papalista: también el concilio puede engañarse; recibe su autoridad del papa, cabeza visible de la Iglesia. Sin embargo, Nicolás sigue siendo fiel a su idea de representación: el poder pertenece de hecho a la Iglesia, que está representada por el concilio; y éste está representado en el que lo preside, es decir, en el papa.

La *Summa de Ecclesia* (1436) del dominico español Juan de Torquemada es sin duda la obra que tuvo mayor influencia en la eclesiología del siglo XV. Se trata de una verdadera Suma, que se sitúa en la línea de la gran escolástica medieval. Torquemada despliega allí una teología del Cuerpo místico, en donde su originalidad consiste en afirmar que Cristo, Cabeza del cuerpo, no solamente influye en los miembros, sino que, como parte del cuerpo, sufre igualmente su influencia. Su concepción de la pertenencia a la Iglesia es muy matizada. Lo que constituye a la Iglesia no es solamente la comunión en una misma fe, sino también el gobierno de los obispos y finalmente del papa. Por tanto, pertenecen a la Iglesia no solamente los predestinados, sino todos los creyentes, estén o no en estado de gracia, mientras confiesen la verdadera fe y no estén separados de la Iglesia por una censura. Así pues, los excomulgados no son reconocidos como miembros de la Iglesia (en caso de sentencia injusta, permanecerían sin embargo ligados a la Iglesia *universal*). Los pecadores que sigan creyendo pertenecen también a la Iglesia, pero no «plenamente y en sentido propio». Defensor de los poderes del papa en los concilios de Constanza y de Basilea, Torquemada identifica la la *Iglesia universal* con la *Iglesia romana*: esta última es universal, si no por extensión, al menos cualitativamente. Merece el nombre de católica por haber mantenido intacta la fe de los orígenes. El papa, que es su cabeza, recibe directamente de Cristo la plenitud del poder eclesiástico, que él le ha confiado para todos los demás. Es por tanto «la única fuente de todo poder eclesial». Entonces, el poder de jurisdicción de todos los prelados se deriva del papa. En cierto sentido, el papa no es una parte de la Iglesia, sino el todo. Por consiguiente, el concilio está por entero en dependencia del papa, excepto el caso de un papa hereje o cismático, hipótesis que Torquemada considera al igual que los demás teólogos medievales.

Si algunos autores como Torquemada son testigos por esta época de una cierta restauración de la eclesiología papal, la necesidad de reforma de la Iglesia en la cabeza y los miembros seguía dando pábulo a la idea conciliar. Es lo que ocurre con la predicación de Savonarola (1452-1498) o con la de san Antonino de Florencia († 1459). Se asiste en esta época a una verdadera crisis de la conciencia eclesial, a la que contribuyeron diversos factores que ya han sido mencionados en parte. Muchos espíritus se sentían turbados por el escándalo que representaba el Gran Cisma. Los esfuerzos de reforma emprendida por los papas después de Constanza no habían alcanzado más que resultados modestos. Con Sixto IV (1471-1484) se abre la serie de papas del Renacimiento, más preocupados de aumentar el lujo de su corte que de ejercer su misión pastoral. Desde Occam (†1349) se había entrado en una fase de crítica teológica que usaba sin cautela alguna los instrumentos dialécticos. Al final del siglo XV se puede hablar de un

estado de decadencia de la teología, que había perdido en gran parte el contacto con sus fuentes antiguas.

Más ampliamente, el movimiento cultural del Renacimiento concedía un papel cada vez mayor al individuo. Correspondiendo a este planteamiento, en la espiritualidad (tanto en la corriente de la *devotio moderna* como en los grandes místicos de Alemania o de los Países Bajos) se valoraba la vida personal e interior a costa del juridicismo de la institución eclesiástica. La aspiración por un cristianismo más puro tomaba la forma de un interés creciente por el acceso al texto mismo de la Escritura, considerada como principal autoridad dogmática por los precursores de la Reforma. No podemos dejar de citar en este contexto la obra del humanista Erasmo de Rotterdam (1469-1536), eminente filólogo y teólogo reformador. «En el momento en que estalla la Reforma, indica Y. Congar, era grande la incertidumbre, incluso en los buenos espíritus, sobre algunos puntos importantes, como la autoridad papal»[24].

24. Art. *Église* II, o. c., 427.

CAPÍTULO XIII

La eclesiología del tiempo de la Refoma

I. LA CONTESTACIÓN CRISTIANA

1. EL «MUNDO MODERNO»

Suele caracterizarse la apertura de la modernidad por unos cuantos hechos principales que se sucedieron en unos pocos años, a saber, la ampliación de las fronteras del mundo por el «descubrimiento» de las Américas, el Renacimiento y la Reforma. Pero la transformación cultural subyacente, la misma que hizo posibles estos acontecimientos de importancia, es a los ojos de muchos historiadores la toma de conciencia de la autonomía de lo humano respecto a las fuerzas cósmicas y las instancias religiosas, o lo que podría llamarse con Georges de Lagarde «el nacimiento del espíritu laico»[1]. Se pueden descubrir ya algunos indicios de esta transformación de la conciencia colectiva a partir de los siglos XI y XII.

En efecto, a partir de ese momento, numerosos sectores de la existencia humana que habían estado sometidos al control de las instancias religiosas –bien sea la teología o bien la autoridad eclesiástica– se encuentran poco a poco ejercidos y vividos por sí mismos, sin ninguna referencia religiosa. Así ocurre en primer lugar con la política, en donde los legistas afirmaron cada vez con mayor claridad la independencia del poder de los reyes respecto a la autoridad del papa y de los obispos. Así ocurre también con la cultura, en la que se desarrollan un arte y una literatura independientes de las finalidades religiosas tradicionales. En efecto, una manera de distanciarse del discurso religioso dominante era referirse a los modelos paganos, precristianos. Y así ocurre finalmente en la ciencia y en las técnicas que progresan por esta época de manera significativa: sigue siendo ejemplar el caso Galileo (1564-1642).

Por primera vez en su historia, la Iglesia se encuentra ante un mundo que se capta a sí mismo como entregado a su propia creatividad. Es verdad que, en el

1. Cf. G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïc au déclin du Moyen Âge, o. c.*

amanecer del siglo XVI, se está aún lejos de una afirmación de la autonomía absoluta, como la que dio origen al racionalismo de la Ilustración y al ateísmo del siglo XIX. Por otra parte, los grandes movimientos culturales no alcanzan inmediatamente al conjunto de las poblaciones cristianas y del clero. Casi por todas partes la enseñanza tradicional siguen transmitiendo una visión de Iglesia de estilo bastante agustiniano, la de un pueblo cristiano que tiene a Cristo por cabeza y está animado por su Espíritu. Los catecismos católicos del siglo XVI no son diferentes de los de los reformadores, tanto en la forma como en el contenido. El ciclo de fiestas litúrgicas sigue poniendo ritmo a la vida y marcando a las mentalidades en profundidad. Pero ya están allí presentes los gérmenes de la nueva visión del mundo.

2. Las intuiciones eclesiológicas de los reformadores

Indicaciones bibliográficas : Cf, bibliografía en A. Winklhofer, *L'Église, présence du Christ*, Cerf, Paris 1966, 284.– J. Courvoisier, *De la Réforme au Protestantisme. Essai d'ecclésiologie réformée*, Beauchesne, Paris 1977.– H. J. Sieben, *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Schöningh, Paderborn 1988.– R. García Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo*, BAC, Madrid [2]1976; Id., *Martín Lutero*, BAC, Madrid [2]1977, 2 vols.; J. Vercruysse, *Fidelis populus*, Steiner, Wiesbaden 1968; R. Bäumer, *Martin Luther und der Papst*, Aschendorff, Münster 1970.– A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Église et du ministère*, Cerf, Paris 1964; Id., *Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1968.– V. Vinay, *Ecclesiologia ed etica politica in Giovanni Calvino*, Paideia, Brescia 1971.

La Reforma puso en cuestión numerosos aspectos de la vida cristiana, pero sobre todo y en particular la institución eclesial y la autoridad eclesiástica, identificada con el papado. Roma, escribe Lutero, se ha atrincherado detrás de tres murallas: la reivindicación de la superioridad del poder espiritual sobre el secular, el monopolio de la interpretación de la Escritura y el hecho de reservar al papa la convocatoria del concilio general[2]. Pero los reformadores no intentaban establecer otra Iglesia, al menos en el caso de Zwingli, de Lutero o de Calvino; concebían su movimiento como provisional, hasta que fuera reformada la Iglesia madre. En lugar del reino papal había que restablecer el *reino de Cristo* (Calvino); en lugar del derecho canónico y de sus reglas totalmente humanas había que poner la única autoridad de la palabra de Dios (Lutero). Situándose en la línea agustiniana y en la de los movimientos espirituales medievales, todos los reformadores subrayan que la verdadera Iglesia de Cristo no puede identificarse con la institución corrompida que tienen ante los ojos. La Iglesia es el conjunto de los verdaderos creyentes, los que viven de la fe en la gracia saludable de Dios dada en Jesucristo y comunicada por su Espíritu Santo. Como tal, esta Iglesia no puede percibirse con claridad: sólo Dios la conoce. Calvino habla de la *Iglesia invisible*, Lutero de la *Iglesia oculta*. Melanchton distingue entre la Iglesia fenoménica, exterior y vi-

2. Cf. H. Fries, *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico dogmático* en *Mysterium salutis* IV/1, Cristiandad, Madrid 1973, 261-263, donde cita a Lutero, *Ad nobilitatem christ.*

sible, y la verdadera Iglesia, interior e invisible. En la existencia cristiana, la única autoridad que se impone a la conciencia es la de Dios y su Palabra. La autoridad eclesiástica se deriva de la exigencia de atender a necesidades puramente humanas, de orden práctico. De ahí el criterio definido por la *Confesión de Ausburgo* y que sigue siendo clásica en el protestantismo, cuando se trata de discernir los signos por los que se manifiesta la verdadera Iglesia:

> «La Iglesia es la asamblea de los santos, en la que se enseña el Evangelio en su pureza y se administran regularmente los sacramentos. Para que haya una verdadera unidad en la Iglesia, basta con estar de acuerdo en la doctrina del Evangelio y en la administración de los sacramentos. No es necesario que haya por todas partes las mismas tradiciones humanas o los mismos ritos y las mismas ceremonias, de institución humana; por eso dice Pablo: «Una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, etc.»[3].

Una de las intuiciones fundamentales de la Reforma es la igualdad fundamental de todos los bautizados, independientemente de su estatuto, tanto eclesial como laico, tanto presbiteral como monacal. Ningún estado, ningún voto, ninguna observancia supone un privilegio del hombre ante Dios. No cabe duda de que son humanamente necesarias ciertas funciones eclesiásticas, pero éstas no impiden que «todos sean igualmente sacerdotes y obispos»[4]: el sacerdocio es una prerrogativa de todo bautizado. En los padres de la Reforma protestante esta afirmación llevaba consigo la negativa a reconocer el orden como sacramento, pero la encontramos en términos moderados en algunos autores influidos por el humanismo del Renacimiento. Así, en Pico de la Mirándola († 1494), en Erasmo († 1536) en su *Manual del soldado cristiano* (1504), un manual de vida cristiana que conoció muy pronto numerosas traducciones, o también en Tomás Moro, el autor de la *Utopía* († 1535). En ellos enlaza con dimensiones muy tradicionales: la llamada universal a la santidad, la búsqueda de la voluntad de Dios en el estado de vida de cada uno, la valoración prudente del estado matrimonial, y la manera de predicar la ascesis y la vida de oración.

No solamente estas tesis, sino toda una serie de reivindicaciones muy concretas de los Reformadores encontraron un eco muy amplio en el pueblo cristiano. Esta acogida era un buen signo de la necesidad de reforma, pero también de una dimensión del «sentido de la fe» que el correr de los años acabó imponiendo y legitimando. Es lo que ocurrió, por no citar más que el terreno del culto, el más visible, con la liturgia en lengua popular, con la comunión bajo las dos especies, con la casi desaparición de las «misas privadas». Por eso mismo, las intuiciones de los reformadores ocupan un lugar en el estudio del desarrollo del dogma eclesiológico. Señalemos algunas de las que han manifestado mayor fecundidad, aunque sea con algún retraso.

Se reconoce unánimemente que la obra inmensa de Martín Lutero (1483-1546) no se muestra muy preocupada por la sistematicidad. Sus posiciones ecle-

3. Ph. MELANCHTON, *La Confession d'Augsbourg et l'Apologie*, Cerf, Paris 1989, art. VII, 58-59 (trad. P. Jundt).

4. M. LUTHER, *À la noblesse chrétienne de la nation allemand*, en *Oeuvres*, Labor et Fides, Genève, t. II, p.86.

siológicas se alimentan de las corrientes tradicionales heréticas de la Edad Media, pero sobre todo de sus numerosos comentarios a la Escritura. A sus ojos la Palabra de Dios contenida en la Escritura es la única fuente de verdad y de gracia. Bajo esta luz, lo que define a la Iglesia con mayor verdad es que se trata de una *creación de la palabra divina.* «Toda la vida y la sustancia de la Iglesia está en la Palabra de Dios». Esta Palabra, nacida de la iniciativa divina, se nos trasmite por medio de la Escritura cuando ésta se proclama en la predicación viva de la Iglesia. Esta proclamación posee una fuerza eficaz que construye la Iglesia llegando a la conciencia de sus oyentes. En efecto, la Palabra es portadora del Espíritu Santo, que actúa en ella y comunica a los oyentes el don de la fe. Así es como constituye la Iglesia, el pueblo de Dios que es su destinatario y el lugar de su predicación. De ella es de donde fluye toda la vida de la Iglesia, que no cesa de alimentarse de ella a lo largo de toda su historia. Sobre esta base, la verdadera Iglesia no puede menos de estar oculta a los ojos del mundo y sólo se manifiesta a los ojos de Dios. La Iglesia está en estado de *kénosis* y participa del anonadamiento de Cristo, cuya divinidad permanece oculta en la encarnación. Se puede comprender también que a partir de esta perspectiva era difícil para Lutero situar la estructura visible de la Iglesia, ya que ésta es ante todo una realidad de fe; la dificultad era mayor aún, si se piensa que su crítica tenía que ejercerse eficazmente contra numerosos abusos. Algunos de los puntos de su enseñanza provocaron la discusión con diversos teólogos, en particular con Juan Eck (1483-1543), teólogo de Ingolstadt, su adversario en la Dieta de Ausburgo. Se llegó así a su condenación por Roma, en la bula *Exsurge Domine* del 15 de junio de 1520[5].

Felipe Melanchton (1497-1560), brillante helenista, amigo de Erasmo, colega y admirador de Martín Lutero en la universidad de Wittenberg (al menos hasta el matrimonio de este último), marcó la historia de la reforma como redactor de la *Confesión de Ausburgo* (1530). Este compendio de la fe cristiana es una presentación de las posiciones luteranas en términos que debían hacerlas aceptables para los teólogos fieles a Roma, lo cual no impidió sin embargo que la Dieta de Ausburgo fracasara en sus esfuerzos de reconciliación. Su noción de Iglesia lo sitúa entre el maximalismo eclesiológico romano y el minimalismo de los hussitas, así como de los discípulos de Zwingli y Bucer. La Iglesia nace de la gracia que la convoca por la proclamación de la Palabra y la administración de los sacramentos, a cuyo servicio se encuentra el ministerio eclesiástico. Respondiendo personalmente a esta llamada, el creyente se agrega a la comunidad de fe que es el rebaño de Cristo. De ahí es de donde deriva toda la constitución social de la Iglesia, la existencia de los ministerios, su distinción de la comunidad creyente, su posición respecto al gobierno secular: el Estado puede actuar recurriendo a la coacción; la Iglesia no tiene más medio de acción que la autoridad de la Palabra.

Otro discípulo de Erasmo es el reformador de Zurich, Ulrico Zwingli (1484-1531). Preocupado por lograr una síntesis teológica, sitúa a la Iglesia en una dependencia estrecha de la cristología: Cristo es la única Cabeza, el único Señor de la Iglesia. Influido por Huss, ve la Iglesia como *reunión de los elegidos.* Como tal, es una realidad escatológica y, entretanto, es objeto de fe. Como para Lutero y Melanchton, «la Iglesia nace de la palabra de Dios y mora en ella». El Espíritu

5. Cf. *DzS* 1451-1492; *FC* 548-553; 434-437; 804-813; 865-870; 968-969.

ilumina ciertamente a los creyentes desde dentro, pero para abrirles a esa Palabra exterior y a su sentido salvífico. Apegado al principio de la suficiencia de la Escritura, Zwingli descubre en ella el papel de las Iglesias particulares; en ellas y por ellas es como se manifiesta la Iglesia una y universal, a medida de su fidelidad a la Palabra recibida. La Escritura obliga también a reconocer que la Iglesia es de hecho un *cuerpo mezclado* en donde crece la cizaña junto con el buen grano.

Juan Calvino (1509-1564), hijo de un notario de Noyon, estuvo sometido a múltiples influencias durante su formación en filosofía, en derecho y en teología: la escuela nominalista en la línea de Occam, el movimiento místico de la *devotio moderna*, la preocupación humanista por el acceso directo a las fuentes de la Escritura, la persistencia de las ideas conciliaristas. Ganado para las ideas de la Reforma por la influencia de sus maestros y amigos, tuvo ocasión de ponerlas en práctica en Ginebra. Fue allí donde su atención de jurista a las formas institucionales y sus dotes de educador, de organizador y de diplomático se aplicaron con éxito a la actuación de su idea de la Iglesia. Esta idea recibe las influencias de Lutero, Zwingli, así como de M. Bucer, el reformador de Estrasburgo, pero se distingue de ellos por algunos rasgos originales. Si hay Iglesia es porque Dios, en su absoluta soberanía, escoge a los que ha predestinado a la salvación. Esta elección se manifiesta en la llamada dirigida a todo el pueblo, pero recibida solamente por algunos, mediante la acción regeneradora del Espíritu en su interior. La Iglesia es entonces el espacio en donde Dios establece su Reino en Jesucristo, la esfera en donde la Palabra divina se hace eficaz bajo la influencia del Espíritu. Es en la fe donde el individuo adquiere la certeza de su elección. La Iglesia es, por consiguiente, «el número total de los elegidos», santificados y reunidos en la unidad de una misma fe. En relación con este fundamento interno de su unidad, los elementos visibles son ciertamente importantes, y el reformador de Ginebra insistirá cada vez más en ello, pero siempre serán secundarios, aun cuando el ministerio eclesial es de origen divino. Calvino es sin duda alguna entre los reformadores el que ha reconocido con más fuerza el papel del Espíritu y el de los cristianos en la constitución de la Iglesia.

Por su impacto en la experiencia creyente de numerosos cristianos y por la reflexión que hicieron necesaria en el seno de la Iglesia católica, estas intuiciones de los padres de la Reforma contribuyeron a una maduración que habría de dar sus frutos mucho más tarde. Y esto, aunque en un primer tiempo provocaron la crispación sobre los aspectos institucionales de la eclesiología. Además, las rupturas que se derivaron de la crisis tuvieron como consecuencia el que la Iglesia de Occidente existiera desde entonces bajo la forma de confesiones separadas, «levantando altar contra altar» y olvidándose de los numerosos elementos que poseen en común; la Iglesia católica, llamada «romana» por sus adversarios, aparecerá como una más entre ellas.

II. LA IGLESIA DE LA RESTAURACIÓN CATÓLICA

1. La empresa reformadora del Concilio de Trento

Indicaciones bibliográficas: H. Jedin, *Historia del concilio de Trento.* II. *El primer período (1545-1547),* EUNSA, Pamplona 1972 .– Sobre Adriano VI, K.

H. DUCKE, *Handeln zum Heil. Eine Untersuchung zur Morallehre Hadrians VI*, St-Benno, Leipzig 1976.– Sobre Melchor Cano y su influencia, cf. E. KLINGER, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung be Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1978.– U. HORST, *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil*, Grünewald, Mainz 1982.– J. LECLER, art. *Église*. III. B. *Au temps de la Réforme et de la Contre-Réforme*: *DSp.* , t. 4 (1959) 414-426.

Es curioso observar cómo la reacción ante las críticas de los reformadores no vino en primer lugar del papado. Hay que reconocer que al papado le costaba mucho responder al deseo de reforma que se sentía en la Iglesia desde hacía más de un siglo. Hubo ciertamente algunos papas animados del deseo de reforma, como Adriano VI (1522-1523): se acordaba de su enseñanza en Lovaina, en donde reconoció que «algunos papas se habían engañado» y en donde rechazó la idea de obediencia incondicionada. Recomendaba a sus legados que no vacilasen en reconocer las faltas de la Iglesia, empezando por las de la Santa Sede. Pero el contexto político, especialmente el peligro de los turcos, era poco favorable a un trabajo sistemático de reconstrucción.

En el plano dogmático, la respuesta a los reformadores fue el concilio de Trento (1545-1563). Pero éste, cosa a primera vista sorprendente, no tocó la eclesiología. Ni siquiera habló del papa. Este extraño silencio se debe a diversas razones. En primer lugar, los objetivos del concilio eran la reforma de la Iglesia y la respuesta directa a las posiciones de los reformadores. Pues bien, éstas no partían ante todo de una problemática eclesiológica, sino de planteamientos sobre la gracia y la justificación. Para responder a las consecuencias que sacaban sobre la estructura de la Iglesia, los padres de Trento disponían de una herencia eclesiológica con elementos muy variados: estaban las posiciones papalistas, las que procedían de las corrientes espirituales, las que se derivaban del conciliarismo... Los miembros del concilio no mantenían posturas unánimes sobre estas cuestiones. Ninguna de estas corrientes estaba en disposición de ofrecer una eclesiología orgánica y equilibrada; todas ellas estaban marcadas por una problemática centrada en los poderes del papa. Finalmente, a diferencia de los concilios de los siglos precedentes, todos los padres de Trento eran obispos (los teólogos sólo figuraban como consejeros); se mostraban poco deseosos de reforzar los poderes de la curia romana o los del brazo secular. Parece ser que practicaron un «episcopalismo práctico», evitando tomar partido sobre las cuestiones del reparto de poderes.

En cuanto a los teólogos que ejercieron una influencia sobre el concilio y tomaron parte en la discusión con los reformadores, Tomás, cardenal de Vio, llamado Cayetano (1480-1534), los dominicos Silvestre Prierias († 1523), Ambrosio Catarino († 1553), Francisco de Vitoria (1483/93-1546), Melchor Cano (1505-1560), Tomás Stapleton (1535-1598), afirmaban todos ellos la preeminencia del poder del papa, pero situaban de manera diferente los poderes del concilio respecto al sumo pontífice. Por otra parte, si las posibilidades reales del papado habían disminuido fuertemente desde la Edad Media, la representación de su poder como cabeza, origen, raíz, fuente, seguía manteniéndose en plena forma. Además, las discusiones nacidas del Gran Cisma habían dejado huellas profundas: la idea de la superioridad del concilio general sobre el papa estaba lejos de

haber sido eliminada, incluso después de la «victoria» de Eugenio IV sobre el concilio de Basilea. En el siglo XVI, seguía teniendo partidarios, no sólo en la Iglesia galicana, sino en otros lugares, como Italia, España y los Países Bajos. El Concilio no tiene más peso que el papa solo, a no ser en extensión (Cayetano); sus decisiones no obligan más que una vez aprobadas por el papa (Prierias); es «más seguro» afirmar que el papa tiene la prevalencia sobre el concilio, pero tiene más fundamento afirmar que el concilio recibe su poder de Dios, y no del papa (Vitoria); un concilio no convocado por el papa puede engañarse en la fe; además, incluso cuando está regularmente convocado, sólo lo garantiza la aprobación del papa (Cano).

Si el concilio de Trento no tomó decisiones sobre estos puntos, no podía sin embargo dejar de tomar la defensa de la estructura jerárquica de la Iglesia, radicalmente criticada por los reformadores. Por eso mismo tenía que tocar forzosamente todas las cuestiones eclesiológicas, aunque sólo fuera lateralmente, y sus posiciones ejercieron una gran influencia en la eclesiología de los siglos sucesivos.

En su sesión 4 (8 abril 1546), el concilio toma posición contra la suficiencia de la *sola Scriptura* como fuente de la fe, y afirma que la Iglesia recibe la Escritura y la Tradición «con el mismo respeto»[6]. Sin entrar en la cuestión de sus relaciones, el Concilio distingue muy bien entre la Tradición apostólica y las tradiciones eclesiásticas, sujetas a errores y abusos (y por tanto reformables). Se basa, no en la letra del texto bíblico, sino en el Evangelio conservado por la Iglesia en su pureza. Evangelio que es la fuente común de la Escritura y de la Tradición auténtica. Esta última se caracteriza por la continuidad histórica de la trasmisión y su recepción constante en la Iglesia. De este modo el Concilio, sin teorizar las cosas, no se olvida del papel que tiene el *consensus Ecclesiae* a la hora de trasmitir fielmente la revelación, ni de la función que ejerce el Espíritu para asegurar con su asistencia esta fidelidad.

Lutero había basado su crítica de la jerarquía en la doctrina del sacerdocio universal de los fieles. Frente a sus negaciones, el Concilio no podía dejar de reafirmar la existencia de esta jerarquía y su origen divino. Es lo que hizo como conclusión de su sesión 23 (15 julio 1563)[7].

Sobre los poderes del concilio y su posición respecto al papa, Trento no quiso expresamente tomar posición, pero la cuestión estuvo muy presente en muchos de sus debates. Uno de estos debates se refirió al valor de los decretos del concilio independientemente de su aprobación por el papa. En la práctica, los decretos tridentinos se presentan como decretos del concilio, y no del papa con la aprobación del concilio. No cabe duda de que la misma asamblea concluyó aprobando una petición de confirmación por el papa, algo que a los ojos de muchos de los padres conciliares era simplemente un respeto a la tradición. En la bula de aprobación, Pío IV se contentó con decir que respondía con gusto a esta petición, sin hacer suya la tesis de una necesidad de confirmación de los decretos por el papa. Sea lo que fuere del valor de este inciso, no puede decirse que el concilio de

6. *COD* II-2, 1351; *DzS* 1501-1505; *FC* 148-252; *MI* 223s.
7. Cf. *supra*, 142-148, a propósito del sacramento del Orden.

Trento lograra restablecer un cierto equilibrio entre el ministerio del obispo de Roma y el del resto del episcopado.

Por otra parte ha habido otro aspecto de la vida eclesial que ha pesado sobre los siglos siguientes, incluso sobre la comprensión corriente de la iglesia. La época del concilio de Trento conoció el desarrollo de la administración de la curia romana con sus «congregaciones» o departamentos, que pueden compararse con los gabinetes ministeriales. La Sagrada Congregación del Santo Oficio, encargada de velar por la pureza de la fe, fue organizada por Pablo III en 1542. La Sagrada Congregación para la Propagación de fe fe (*De propaganda fide*), por Gregorio XV en 1621. El desarrollo de este aparato administrativo contribuyó a modelar la imagen corriente de la Iglesia católica: la de un Estado centralizado, gobernado desde Roma por una administración compleja, sobre la base de un sistema jurídico perfeccionado, que se ocupa de todos los detalles de la vida eclesial. Esta imagen ha influido no poco en la eclesiología, incluso teórica, hasta las renovaciones del siglo XIX y hasta podemos decir que hasta después del Vaticano II. No se trata solamente de una imagen: Roma supervisa cada vez más todo lo referente a la liturgia, al derecho, a la misma teología, que es «segura» solamente si está en conformidad con la enseñanza de las escuelas romanas, controladas de cerca por la Curia. En los siglos siguientes, se definirá ordinariamente a la Iglesia como una organización fundada por Jesucristo, en la que el Espíritu interviene esencialmente como garantía de autoridad. Cada vez con mayor frecuencia la palabra misma de «Iglesia» designará, no ya al conjunto de los discípulos de Cristo, sino a la institución, más concretamente a su gobierno, y más concretamente todavía a su gobierno romano.

Sin embargo, más allá de estos aspectos institucionales, vale la pena destacar una dimensión más interna del trabajo conciliar. Los debates del Concilio hacen un amplio uso de la noción del «sentido de Iglesia»: sigue estando activa y operante la idea tradicional de que una posición doctrinal, una práctica, son conformes con la fe en la medida en que son «recibidas» (es una palabra frecuente) por el conjunto del pueblo creyente. Se trata en este caso de una dimensión eclesiológica que el siglo XX volverá a subrayar, y que, aunque no tematizada por aquella época, trasmite la concepción tradicional de la Iglesia entera como sujeto de la fe y de la experiencia cristiana.

La reforma emprendida por Trento y continuada en los decenios siguientes atestigua una vitalidad renovada de la vieja Iglesia en muchos terrenos. En este sentido el término «Contrarreforma» no basta para caracterizar la renovación eclesial de aquella época. El de «Restauración católica», que a veces se utiliza, se olvida del hecho de que el modelo de Iglesia que aparece entonces posee rasgos muy distintos de los de la Edad Media. La «lucha contra la herejía» se llevó a cabo con un espíritu de reconquista demasiado triunfalista, cuyo mejor ejemplo es sin duda el arte barroco, pero que se traduce también en la literatura, impregnada de un «nuevo heroísmo». Lo que había criticado el protestantismo en la vida exterior de la Iglesia aparece exaltado de mil maneras en esta renovación del arte cristiano. El esplendor de los edificios católicos se opone a la desnudez de los templos protestantes. El arte glorifica a la Virgen, a los santos, las reliquias, la vida sacramental de la Iglesia, el papado.

La reforma católica contribuyó sin duda alguna a dar a la vida eclesial católica un dinamismo y una coherencia que las divisiones de la cristiandad latina habían quebrantado. La fundación de la Compañía de Jesús por Ignacio de Loyola (aprobada por Pablo III en 1540) da comienzo a una nueva empresa misionera, al mismo tiempo que contribuye a abrir a los espíritus nuevos horizontes. La difusión de la práctica de los *Ejercicios espirituales* difunde una concepción muy personalista del servicio al reino de Dios «en la Iglesia militante», dentro del espíritu de la época. Sus célebres *Reglas que observar para tener el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener*[8] conjugan fuertemente el amor a Cristo y el amor a «la verdadera esposa de Cristo nuestro Señor, que es la santa madre Iglesia hierárquica», en un tiempo en que esta jerarquía todavía tenía mucha necesidad de ser reformada. No cabe duda de que las «Reglas para sentir con la Iglesia» llevan la marca de la Contrarreforma, pero su último fundamento no es tanto la reacción anti-protestante como una intuición espiritual: «Creemos que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo Espíritu el que nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas».

Esta misma devoción a la Iglesia, que se niega a separar su misterio interior de sus elementos más visibles, en particular la «Sede apostólica», aparece en Pedro Canisio (1521-1597), que fue uno de los protagonistas más activos de la Contrarreforma. Los catecismos que redactó (1555, 1558, 1566) y que conocieron al menos doscientas ediciones tan sólo en el siglo XVI, así como numerosas traducciones, son un buen testimonio de esta prioridad concedida a la realidad espiritual de la Iglesia y de la importancia que se reconoce a sus estructuras institucionales.

Los historiadores han notado muchas veces la influencia de la reformadora del Carmelo, Teresa de Ávila († 1582) en la espiritualidad eclesial de la época. Muy atenta a los males de la Iglesia que se esforzaba en combatir en la medida de sus posibilidades, manifestó con frecuencia en sus escritos su afecto a «nuestra santa Madre la Iglesia romana» o a «la santa Iglesia católica romana». Por esta época de floración mística, se manifiesta este mismo sentido eclesial en la mayor parte de los «heraldos del amor divino» que fueron los místicos españoles de aquel tiempo. En todos estos autores, la preocupación por la reforma se arraiga en una experiencia de Iglesia que ellos no separan nunca de su «Esposo celestial». A pesar de que la mayor parte de ellos se vieron citados ante los tribunales de la Inquisición y encarcelados durante un tiempo más o menos largo, se constata que evitan cuidadosamente atacar a la autoridad jerárquica.

2. El peso de la Teología Controversista

Indicaciones bibliográficas: H. Jedin, *Zur Entwicklung des Kirchenbegriffes im 16. Jahrhundert,* en *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte*, Herder, Freiburg 1966.– G. Thils, *L'infaillibilité du peuple chrétien «in credendo». Notes de théologie posttridentine*, DDB, Paris 1963; Id., *Les Notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Duculot, Gembloux 1937.– W. Danti-

8. San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, n. 352-370, en *Obras completas*, BAC 1952, 235-237.

NE, *Das Dogmna im tridentinischen Katholizismus,* I. *Wandel im Kirchenverständnis*, en *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, t. 2, Vandenhoeck, Göttingen 1980.– G. PILATI, *Chiesa e Stato nell'epoca moderna. Profilo dello svilupp della teoria attraverso le fonti e la bibliografia*, Coletti, Roma 1977.

La reacción católica a las críticas de los reformadores dio origen entre otras consecuencias a la elaboración de tratados de la Iglesia propiamente teológicos. En este nivel, la respuesta a los reformadores se debe principalmente al cardenal jesuita Roberto Belarmino (1542-1621). Sus *Controversias* (aparecieron entre 1586 y 1593) marcaron durante mucho tiempo al pensamiento eclesiológico católico. Belarmino construye su eclesiología con la preocupación predominante de reforzar los puntos discutidos, lo cual supone cargar el acento de manera fuertemente unilateral en la visibilidad de la Iglesia y en el poder del papa, en detrimento de sus aspecto interior y de la comunión en la fe.

La definición que da Belarmino de la Iglesia es como un comentario de la profesión de fe exigida por Pío IV en 1564: «Reconozco a la santa, católica y apostólica Iglesia romana como madre y maestra de todas las Iglesias; y prometo y juro verdadera obediencia al romano pontífice, sucesor del bienaventurado Pedro, príncipe de los apóstoles y vicario de Jesucristo»[9]. Esta profesión de fe fue recogida universalmente después de él, hasta el mismo siglo XX:

> «No hay más que una sola Iglesia y no dos, y esta única verdadera Iglesia es la asamblea de los hombres reunidos por la profesión de una misma fe cristiana y la comunión en los mismos sacramentos, bajo el gobierno de los legítimos pastores y principalmente del único vicario de Cristo en la tierra, el romano pontífice».

Esta definición pone fuertemente el acento en la visibilidad de la Iglesia. Belarmino comenta, por otra parte, la fórmula «asamblea de los hombres» de este modo:

> «Para que uno pueda ser considerado como formando parte en algún grado de la verdadera Iglesia [...], no se requiere ninguna virtud interior, a nuestro juicio, sino solamente la profesión exterior de la fe y la comunidad de los sacramentos, cosa accesible a nuestros sentidos. En efecto, la Iglesia es una asamblea de hombres tan visible y palpable como lo es la asamblea del pueblo romano o el reino de Francia o la república de Venecia»[10].

Esta acentuación de la pertenencia visible tiene como consecuencia la introducción de una distinción en la Iglesia entre su «cuerpo» visible, que tiene unas «notas» capaces de dar a conocer a la verdadera Iglesia y distinguirla de sus imitaciones, y lo que podemos llamar su «alma», la vida de gracia que la anima. Esta consideración hace difícil el acceso a una visión integral del misterio de la Iglesia.

Por otra parte, las posiciones de Belarmino sobre el episcopado encerraban algunos matices peculiares. Si el papa recibe su autoridad directamente de Cristo, los obispos no son vicarios del papa, sino pastores de pleno derecho, aun cuando reciban del papa su jurisdicción. Conviene advertir que por aquella época, prescindiendo de los representantes más estrictos de la escuela tomista, la mayor par-

9. Bula *Iunctum nobis* de 1564: *DzS* 1868; *MI* 283.
10. R. BELLARMINUS, *Controversiae* III,2; en *Opera omnia* , Vivès, Paris 1870, t. 2, 317-318.

te de los teólogos admitían ya que el episcopado representa un grado propio dentro del sacramento del orden.

Por lo que se refiere al concilio, Belarmino considera como «más probable» que es de institución divina, y afirma que los concilios confirmados por el papa no pueden engañarse, ya que representan a la Iglesia. Para él, los decretos de Constanza y de Basilea carecen de valor, ya que estos concilios no se convocaron según las reglas. Para que un concilio sea considerado como ecuménico, es preciso que haya sido aprobado por el papa. A Belarmino se remonta la lista de concilios ecuménicos que se admite comúnmente, aunque se trata de un punto que nunca ha zanjado oficialmente la Iglesia católica.

A propósito de los poderes del papa en materia temporal, Belarmino tomó una posición que estuvo a punto de hacerlo condenar: el papa no tiene el *dominium* temporal en todo el universo. El teólogo reconoce la dualidad de los poderes eclesiástico y político y considera que el primero viene de Dios y el segundo del pueblo. El papa goza sin embargo de un «poder indirecto» sobre los príncipes siempre que está en juego el fin espiritual, un poder que llega incluso a la facultad de deponer a los reyes.

Su obra era concreta y vigorosa. Belarmino conocía bien las doctrinas de los reformadores y su refutación se apoyaba en sólidos argumentos. Tuvo múltiples ediciones (16 entre 1568 y 1608) y numerosos imitadores. Con Tomás Stapleton se convirtió en un arsenal, del que todo el mundo sacaba. No es que se siguiera en todos los puntos estas obras. Por ejemplo, el jesuita Gregorio de Valencia (1549-1603) da una definición de la Iglesia en la que no se menciona al papa; por otra parte, considera al concilio como una simple entidad consejera del papa, sin poder de decisión. Francisco Suárez (1548-1617), otro teólogo jesuita, reconoce más importancia a la función episcopal: está en la naturaleza de la institución eclesial que los obispos compartan con el papa el gobierno de la Iglesia. Cuando es necesario un concilio general, puede ser convocado por el colegio de cardenales o por el conjunto del episcopado; si el papa se opusiera, habría que resistirle, ya que abusaría de su poder. Del mismo modo, el jesuita Luis Molina (1535-1601) considera que el derecho a convocar un concilio supone un papa ortodoxo: si en tiempos de cisma hay alguna duda sobre la legitimidad de un papa, puede reunirse un concilio sin su consentimiento; y si el papa es hereje, el concilio puede reunirse contra su voluntad. El dominico Juan de Santo Tomás († 1644) afirma igualmente que los obispos reunidos en concilio, aunque dependen del papa, no son ni mucho menos sus vicarios, sino verdaderos *dirigentes de las Iglesias*.

Los teólogos controversistas, sucesores de Belarmino, recogieron muchas veces sus argumentos y adoptaron su perspectiva para construir su eclesiología. Se llegó entonces a considerar como una teología completa lo que no era más que un capítulo de controversia sobre algunos puntos discutidos. Es verdad que por esta misma época asistimos en la península ibérica a un verdadero renacimiento escolástico, con la escuela dominicana y los carmelitas de Salamanca, así como los grandes teólogos jesuitas. Muchos construían su dogmática tomando como texto de base, no ya las *Sentencias* de Pedro Lombardo, sino la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Seguían tratando la cuestión del Cuerpo místico en el cuadro de la cristología, pero esta doctrina no ocupaba en ellos un sitio céntrico. Siguiendo al jesuita Francisco de Toledo († 1596), incluso algunos teólogos no polemistas

como Báñez relacionan su eclesiología con el comentario a la cuestión 1, art. 10, de la II-II: «¿Corresponde al sumo pontífice la función de ordenar el símbolo de la fe?»; lo cual significa abordar el tema de la Iglesia a partir del magisterio papal.

Esta perspectiva particular supuso un empobrecimiento sensible de la eclesiología, incluso en relación con las perspectivas de la Edad Media. En ella se discute abundantemente de la pertenencia a la Iglesia, de las notas de la Iglesia, de la infalibilidad de la Iglesia y de su jerarquía, del episcopado y del primado del papa; pero no se encuentra prácticamente nada sobre la Iglesia particular, la comunión de los santos, el sacerdocio de los fieles y los carismas. Así pues, la propia teología contribuyó a difundir una imagen muy institucional de la Iglesia. La Iglesia es una «sociedad perfecta», es decir, posee en sí misma todos los medios necesarios para conducir a sus miembros a la finalidad para la que está hecha. Es también el criterio que permite definir cuál es el contenido de la fe y la justa interpretación de la Escritura. El antiguo axioma: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», se encuentra abundantemente utilizado en razón de las circunstancias: ¿quién forma parte de la Iglesia? ¿los pecadores, los herejes, los cismáticos son también miembros suyos? Varían las respuestas de los teólogos, pero en definitiva la cuestión se decide en relación con la institución: uno se salva por su pertenencia a la verdadera Iglesia, única depositaria de los medios queridos por Dios para la salvación de todos los hombres.

Esta manera de ver la Iglesia se apoya por esta época en el progreso de la idea de infalibilidad centrada en la persona del papa, y no ya solamente en la consideración tradicional de la Iglesia entera[11]. Los debates sobre la infalibilidad introducen la distinción entre una infalibilidad pasiva, la de «los pueblos» (Fénelon) y la infalibilidad activa de los pastores. A partir de comienzos del siglo XIX se distinguirá corrientemente entre *Ecclesia docens* (Iglesia enseñante) y *Ecclesia discens* (Iglesia enseñada). La comunidad creyente es considerada cada vez menos como sujeto activo de la misión eclesial.

¿Habrá que hacer los mismos reproches a los diversos catecismos que se multiplicaron antes y durante el concilio, así como durante el siglo siguiente, a imitación de los catecismos de los reformadores y como respuesta a los mismos? ¿Es su intención hasta tal punto apologética que altera las perspectivas y no permite hablar de una eclesiología equilibrada? Hay que matizar la respuesta, incluso en el caso del catecismo más oficial de todos ellos, el *Catecismo romano* de san Pío V[12]. No puede menos de valorarse la diferencia de tono que se advierte entre su definición de la Iglesia y la de Belarmino:

> La Iglesia «es la asamblea de los fieles que fueron llamados por la fe al conocimiento de Dios y a la luz de la verdad, para que, libres de las sombras del error o la ignorancia, adoren al Dios vivo con espíritu de piedad y santa vida y le sirvan de todo corazón»[13].

11. Se tratará expresamente de este tema en el tomo 4 de esta obra.

12. *Catecismo para los párrocos, publicado por orden del Sumo Pontífice Pío V sobre la base del decreto del concilio de Trento*, Roma 1966; trad. P. MARTIN HERNÁNDEZ, BAC, Madrid 1956.

13. *Catecismo Romano*, I parte, *El símbolo de la fe*, art. 9, 3; trad. P. MARTÍN HERNÁNDEZ, 209.

En su conjunto, la intención pedagógica de los catecismos hace que recurran ampliamente a la tradición heredada de la Edad Media y que presenten por tanto una eclesiología más equilibrada que si estuviera simplemente condicionada por la polémica. En particular, el *Catecismo romano* se distingue por el espíritu irénico de su redacción final. Para describir la Iglesia, recurre a las imágenes bíblicas de pueblo, de casa, de rebaño y de redil, pero también a las de Esposa y Cuerpo de Cristo. Nacida de la iniciativa del Dios trinitario, es el lugar de la acción del Espíritu. Abraza dos «grupos»: la Iglesia triunfante del cielo y la Iglesia militante de esta tierra. Es a la vez visible e invisible; deja sitio para los ministerios y para los carismas, para la Palabra y para los sacramentos. Es una, pero está compuesta de muchas Iglesias. Este equilibrio, hecho de tensiones que no siempre logran armonizarse, tiene el mérito de señalar el terreno de una forma suficientemente amplia. No puede decirse lo mismo de muchos de los catecismos que siguieron al Concilio. Al acentuar unilateralmente los aspectos de la realidad visible de la Iglesia para responder a la *ecclesia invisibilis* de los protestantes, hicieron pasar al segundo plano de la conciencia eclesial su dimensión de misterio. De esta manera, contribuyeron sin duda al proceso de secularización del concepto de Iglesia, que podremos observar en la época de la Ilustración.

3. Galicanismo y Febronianismo

Indicaciones bibliográficas: J. R. Geiselmann (ed.), *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, Grünewald, Mainz 1940.– G. Thils, *Les notes de l'Église, o.c.*

El siglo XVII conoce cierta ampliación de perspectiva en la doctrina de la Iglesia. En efecto, es entonces cuando se crean en las universidades de varios países las primera cátedras de historia eclesiástica. Se editan los textos de los escritores cristianos de los primeros siglos y las antiguas colecciones conciliares, poniendo así en circulación temas que se habían olvidado y privilegiando lo que es esencial en la fe. Releyendo a los santos padres, Luis de Thomassin (1619-1695) describe el misterio de la Iglesia a través de las imágenes bíblicas, sobre todo la de Cuerpo. Tres siglos antes del Vaticano II, habla también de la Iglesia como sacramento y como pueblo de Dios. Por otra parte, la controversia anti-protestante conduce a dejar cada vez más de lado las materias escolásticas, para atenerse a la tradición de la fe común. El método se hace entonces más dogmático que escolástico: limita el uso de la dialéctica en provecho de las citas de los Padres y de los concilios, aunque más para probar unas tesis establecidas de antemano que para recuperar su inspiración original. Sobre todo, el contenido de su eclesiología sigue siendo ampliamente apologético. Con algunas honrosas excepciones, ocupa poco lugar en las obras de este tiempo el misterio de la Iglesia, el Cuerpo místico. Al contrario, en muchas de ellas se debaten largamente las cuestiones planteadas por diversos movimientos teológicos y político-eclesiásticos: el jansenismo, el quietismo, el galicanismo y más tarde el febronianismo y el josefinismo. «La repetición poco afortunada de las ideas de san Agustín por los janse-

nistas desacreditó por mucho tiempo la recuperación del aspecto interior de la Iglesia»[14].

En las obras de tendencia más o menos radicalmente galicana que aparecen en el siglo XVII, se habla mucho de la autoridad del magisterio, con una orientación apologética que a partir de mediados de dicho siglo se desarrollará también contra el racionalismo naciente. Se trata abundantemente en ellas de la constitución de la Iglesia: el papa, el episcopado, el concilio. Las diversas corrientes teológicas vinculadas al galicanismo demuestran la persistencia, en la conciencia eclesial, de ciertas dimensiones de la Iglesia que volverán a aparecer en los siglos posteriores. En cuanto a los tratados teológico-canónicos de la escuela romana, se dedican esencialmente a defender la autoridad pontificia contra las diversas formas de episcopalismo y apoyan vigorosamente la tesis siempre disputada de la infalibilidad del papa. La oposición de estas dos corrientes, al radicalizar la discusión entre papalistas y episcopalistas, contribuyó no poco a hacer que se estancara la eclesiología de esta época, desplazando la problemática del campo teológico al del derecho o al de las teorías políticas.

La tendencia episcopalista tenía viejas raíces. Pero el galicanismo propiamente dicho se formó en los debates en torno al Gran Cisma. En 1407, las normas dictadas por el rey de Francia con el apoyo de la universidad de París y del clero, proclamaron el principio de las «libertades galicanas», objeto constante de negociaciones con el papa so pena de negarle la obediencia. En todos los debates en torno al conciliarismo de Constanza y de Basilea tuvieron mucho peso las posiciones de la Sorbona y del rey de Francia en lo que se refería a la superioridad del concilio sobre el papa. El 7 de julio de 1438, el rey Carlos VII aprueba la *Pragmática sanción de Bourges*, que acepta los decretos conciliaristas de Constanza y de Basilea. Si el concordato del 22 de marzo de 1516 entre el papa León X y Francisco I suprimió la *Pragmática sanción*, esto se hizo a cambio de amplias concesiones en el sentido de las libertades galicanas. En el concilio de Trento, los obispos franceses y los legados del rey de Francia se opusieron a toda definición del primado del papa, a pesar de la presión que ejercían en este sentido los teólogos de la curia romana.

Al lado de algunas tesis radicalmente anti-romanas de Marco Antonio de Dominis, antiguo arzobispo de Split († 1624) o del servita Paolo Sarpi († 1623), con el que polemizó Belarmino, hubo otros teólogos que mantuvieron posturas más matizadas. El parisino André Duval († 1638) puede ser considerado como un galicano moderado: rechaza la posición afirmada en Constanza y Basilea de una superioridad del concilio sobre el papa, pero por el motivo de que el concilio y el papa constituyen una sola autoridad, una sola *cathedra*, que no puede separar al uno del otro. Los concilios no son infalibles sin el papa, pero lo son antes de su aprobación explícita por el papa. Dado que la Iglesia no se deriva pura y simplemente del papa, las decisiones tomadas por la autoridad deben ser además «recibidas» por los miembros de la Iglesia para tener pleno valor. No basta con que el papa decida *ex cathedra*; tiene que hablar además en nombre de la unidad de la cátedra doctrinal (*ex unitate cathedrae*). Sólo la aprobación de semejante deci-

14. S. JAKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Herder, Roma 1957, 10-11.

sión por el conjunto de la Iglesia –o en todo caso por el episcopado– le confiere su valor obligatorio para los creyentes.

Jacobo Benigno Bossuet (1627-1704), que contribuyó en gran parte a la redacción de los *Cuatro Artículos* de la Asamblea del clero de Francia (19 marzo 1682) es un adversario de las concepciones ultramontanas del primado universal y de la infalibilidad del papa. Subraya la autoridad de los concilios, afirma que los obispos han recibido inmediatamente de Cristo la misma autoridad que Pedro. El papa, en cuanto «cabeza del colegio episcopal y de toda la comunión católica», posee personalmente la plenitud de la autoridad que poseen en un plano subordinado los obispos como pastores de su Iglesia particular. Las decisiones del papa no son obligatorias para toda la Iglesia más que si obtienen el asentimiento del episcopado. En este sentido es como hay que comprender los *Artículos* : la *plenitud del poder* del sucesor de Pedro no puede atentar contra la autoridad de los concilios generales, cuyo papel decisivo no se limita a los períodos de cisma. El papa tiene poder de decisión en materia de fe, pero sus decisiones no son irreformables hasta que llega en su apoyo el consentimiento de la Iglesia universal.

Por esta época, las tesis galicanas no fueron directa y expresamente condenadas en Roma, sin duda por miedo a un cisma. El papa protestó enérgicamente contra los *Cuatro Artículos*. A continuación se publicaron varios documentos que se referían indirectamente al galicanismo. Pero en la práctica, el rey conservó sus prerrogativas y los principios galicanos siguieron prevaleciendo, tanto en el Parlamento como en la enseñanza teológica y en el clero. En los seminarios franceses, la enseñanza sobre la Iglesia fue galicana hasta mediados del siglo XIX.

En apoyo de sus posiciones, los galicanos invocaban la tradición antigua. La atención que se prestó a la misma puso de manifiesto ciertas perspectivas que equilibraban mejor las relaciones entre el papa y los demás obispos. Algunas obras como el tratado *De la comunión* (1761) de Martín Gerbert (1720-1793), abad de Sankt-Blasien, y las del dominico de Roma E. D. Cristianopoulo, por los años 1780, recogen la idea antigua de la comunión y ven el episcopado como un colegio unido al papa, centro de la unidad. Se encuentran estas mismas ideas en algunos otros de sus contemporáneos, pero se necesitarán todavía dos siglos para que lleguen a ocupar un lugar en el discurso oficial de la Iglesia católica.

En el siglo XVIII, otro adversario de las tesis papales fue Febronio. Johann Nikolaus von Hontheim (1701-1790), coadjutor del arzobispo de Tréveris, que publicó sus ideas con el seudónimo de Febronius, había sido en Lovaina alumno del jurista Van Espen († 1728). Éste reducía muy fuertemente los privilegios de la Sede romana. En su tratado *Del estado de la Iglesia presente,* Febronio afirma que el poder de las llaves se le dio *principal y radicalmente* a la Iglesia, y de allí se trasmitió a los ministros de la Iglesia, incluido el papa. Todos los obispos tienen el mismo poder. Cuando se trata de la fe, todo obispo es obispo de la Iglesia entera. El concilio general es superior al papa. La monarquía papal debe dejar sitio a la pluralidad de Iglesias nacionales, representadas por los concilios nacionales, por encima de los cuales se encuentra el concilio general. El primado del papa es esencialmente una función de mantenimiento de la unidad y de coordinación. Los obispos pueden aceptar o rechazar las declaraciones del papa. Estas tesis fueron puestas en el *Índice* y condenadas por Pío VI en el breve *Super*

soliditate del 28 de noviembre de 1786[15]. Aunque Hontheim se retractó de ellas, conocieron una amplia difusión en la opinión pública, sensible a los nacionalismos nacientes. Es justo reconocer que Febronio no se contentó con una definición puramente institucional de la Iglesia; a sus ojos, la Iglesia es ante todo el fruto de la acción salvífica de Cristo en su Espíritu y el medio por el cual llega a los hombres la gracia de Cristo. Pero con Febronio estamos ya en otro contexto: el contexto de la Ilustración.

15. *DzS* 2592-2597.

CAPÍTULO XIV

La Iglesia frente al racionalismo moderno

I. LA IGLESIA DE LA ILUSTRACIÓN

1. LA EDAD DE LA RAZÓN

A lo largo de la época anterior hemos puesto de relieve el afianzamiento de un sentido global de la autonomía humana frente a toda instancia religiosa, en los terrenos de la economía, de la política, de la cultura. En el siglo XVII, la filosofía había reconocido más aún su carácter propiamente autóctono, independiente de toda revelación, de todo elemento sobrenatural. En el siglo XVIII, con el desarrollo de la crítica histórica y bíblica, con la toma de conciencia de las virulencia insistente de los conflictos religiosos, vemos cómo se desarrollan ciertas formas de increencia que adquieren la amplitud de un fenómeno de sociedad: increencia «elegante» al principio, que se siente a gusto y que es culturalmente operante. Habiéndose relativizado los puntos comunes de orientación, al menos en un primer tiempo, «las masas populares desancladas y como errantes a través de los encuadramientos sociales y simbólicos se entregaban a las alucinaciones hechiceras que crea esta ausencia. El escepticismo se extiende atestiguando la misma ausencia, pero ahora lo hace precisamente en los ambientes cultivados»[1].

Esta toma de distancia frente al mundo de la religión no se vive en un contexto de simple rechazo. En efecto, este mundo de los hombres que se siente independiente de las instancias religiosas es un mundo lleno de búsqueda, de inventividad, de creación de valores. La industrialización trasforma profundamente el paisaje social y reúne en determinadas regiones a inmensas muchedumbres de proletarios. Aparece el fenómeno de las «masas populares». En respuesta, va tomando forma poco a poco el movimiento socialista. Con la multiplicación de los inventos, esta época vive una especie de aceleración de la historia, una característica que no ha dejado de desarrollarse hasta la época actual.

1. M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975, 158; cf. p. 1161.

Estas trasformaciones sociales y culturales van a traer consigo una nueva imagen de Dios, del mundo, del hombre, que cambian la atmósfera espiritual de Occidente. Ha pasado ya la época de las controversias entre las confesiones cristianas, la de las guerras de religión con su mescolanza de lo religioso y lo político y con sus víctimas. Se anhela la paz, se la busca en lo que es más englobante: el hombre, su naturaleza, su razón. Se descarta la «superstición». Se valora la experiencia crítica, la virtud, la tolerancia, la felicidad terrena.

De ahí un nuevo desafío para el cristianismo: situarse en un mundo que se iba haciendo cada vez más extraño, y hasta más hostil, a la idea misma de fe y de revelación. Es verdad que la religión no es rechazada como tal: se reconoce su papel educativo o humanizador. Pero desde este punto de vista, no hay ninguna razón para privilegiar *a priori* una religión: todas son en principio equivalentes; sus dogmas se miden por su utilidad moral. «Un frailecillo ignorante basta para decir al pueblo: en esta vida estamos de paso. Si quitáis la fe al pueblo, no tendréis más que ladrones y bandoleros»: con frecuencia se ha citado esta frase del emperador Napoleón al Consejo de Estado. Tampoco se rechaza la idea de Dios: es una idea que se impone a la razón, pero no es el Dios que interviene en la historia. Si hubiera que citar otro nombre en este contexto, sería el del filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804), que dio a su siglo el nombre de «edad de la crítica» y para quien la existencia de Dios es un postulado de la razón práctica. La francmasonería, que se desarrolla en el siglo XVIII, ofrecerá a este deísmo una aportación decisiva.

Semejante actitud de espíritu engendraba un escepticismo generalizado frente a las formas positivas de la religión, un escepticismo que suele traducirse en críticas a la Iglesia, en ironías y sátiras, en una palabra, en un «espíritu volteriano». Para el conjunto del pueblo cristiano, esto significa sobre todo que la adhesión religiosa no se manifiesta tanto por criterios doctrinales como por su pertenencia al grupo: es esta pertenencia la que tiende a fundamentar la certeza, más bien que el contenido de las verdades propias de cada Iglesia.

En este contexto, poco a poco las inteligencias, como la sociedad, se van secularizando, aun cuando en su conjunto las mentalidades sigan estando dominadas por una perspectiva cristiana. Los que se apartaban de ella eran en el siglo XVII los «libertinos». En el siglo XVIII, son los «filósofos». A sus ojos, la religión pertenece al terreno privado, y el Estado debe sustraerse de la influencia de la Iglesia. Al contrario, los creyentes y sus instituciones dependen de la jurisdicción del Estado. No es el Estado el que está en la Iglesia, sino la Iglesia la que está en el Estado. El individuo debe ser liberado de toda autoridad dogmática para ser guiado solamente por la razón. La religión misma tiene que ser razonable, y de esta manera podrá contribuir a la educación del hombre, a la honestidad de las costumbres.

Estas ideas vulgarizadas por los filósofos se van abriendo camino a lo largo de todo este siglo. Llegarán incluso hasta la teología de la época. Pero encontrarán además una traducción política en el josefinismo, al que se ha definido como un clericalismo de Estado. Sus principios fueron formulados por el canciller de Estado Wenzel Anton von Kaunitz, que dirigió por muchos años la política austriaca. Empezaron a aplicarse a partir de 1760 bajo la emperatriz María Teresa y sobre todo en el reinado de su hijo José II (1765-1790). Se basan en una idea muy

absolutista del papel del Estado. El principe ejerce solo la soberanía sobre todos sus súbditos, tanto clérigos como laicos. El papa no puede imponerles leyes sin su *placet*. El papa no es un jefe supremo; su función consiste solamente en velar por la unidad. Como consecuencia de estos principios, el Estado se atribuye el poder de legislar en el terreno religioso. Reorganiza la enseñanza teológica y la formación del clero; suprime o reduce lo que no es «útil», como las órdenes religiosas, etc.

Estas ideas, mezcladas con otras corrientes, se reflejan en el sínodo convocado por el obispo Ricci en septiembre de 1786 en Pistoya (Toscana), por iniciativa del gran duque de Toscana Pedro-Leopoldo (el futuro emperador de Austria Leopoldo II). Las tesis eclesiológicas de Pistoya son una mezcla de jansenismo y febronianismo. Todas ellas se expresan prácticamente en términos de poder (del papa, o del pueblo, o de los sacerdotes). Fueron condenadas por Pío VI en la constitución *Auctorem fidei* del 28 de agosto 1794[2]. Su condenación refleja las posiciones romanas ordinarias.

Entre el antiguo y el nuevo régimen, no solamente político sino también cultural, la línea divisoria simbólica está marcada por la Revolución francesa, en la que confluyen los principios de la Ilustración y los esfuerzos por una liberación del hombre sobre la base de la razón autónoma solamente. Es a finales del siglo XVIII cuando se proclamaron los derechos fundamentales del hombre, en la Declaración de independencia americana (1776) y en la Convención nacional francesa (1789). Aparte sus aspectos destructores, la Revolución logró que se hiciera indispensable el trabajo de restauración que fue obra de la Iglesia del siglo XIX. Al despojar a la Iglesia católica de una gran parte de sus privilegios sociales, al establecer un régimen de separación estricta entre la Iglesia y el Estado, la obligaba a renunciar al apoyo del «brazo secular» y a centrarse en su misión propia.

2. La Eclesiología de la Ilustración

Indicaciones bibliográficas : H. J. Sieben, *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Schöningh, Paderborn 1988; Id., *Katholische Konzilsidee im 19. un 20. Jahrhundert*, Schöningh, Paderborn 1993.– G. Thils, *Les Notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Duculot, Gembloux 1937; Id., *L'infaillibilité du peuple chrétien in credendo. Notes de théologie posttridentine*, DDB, Paris 1963.– G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il secolo XVI e il XIX*, Herder, Roma 1964.– Ph. Schäfer, *Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit*, Hüber, München 1974.– J. Lortz, *Historia de la Iglesia*, Cristiandad 1982, 2 vols.– O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du XIXe siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, Cerf, Paris 1945.

La eclesiología católica, influida por la polémica antiprotestante, había quedado reducida a un capítulo sobre la Iglesia como sociedad visible jerárquica, bajo

2. Cf. *DzS* 2600 ss.; *FC* 438-439. Las quince primeras proposiciones condenadas tocan cuestiones de eclesiología.

la autoridad de su rector supremo. En el contexto de la Ilustración, este empobrecimiento de la eclesiología manifiesta más aún sus efectos. Para las personas ilustradas la Iglesia es esencialmente una asociación de culto, basada en principios de derecho natural, útil para la sociedad por ser educadora del sentido moral. Fundada por Jesucristo, bien organizada y jerarquizada, es una institución pública encargada de educar en la religión, que tiene la misión de proteger y difundir. Este papel lo cumple principalmente por sus actividades cultuales y por las prácticas que prescribe. Es evidente que, en este tipo de funcionamiento, los ministros del culto ocupan un lugar decisivo y que el pueblo fiel no es más que un simple receptor de los bienes espirituales administrados por ellos. «No tiene el sentimiento de ser Iglesia, sino de estar sometido a la Iglesia»[3]. Esta idea de Iglesia encontrará lugar en los catecismos de la época. En 1823, Johann Adam Möhler podía resumir así la eclesiología del siglo anterior, de una forma no demasiado exagerada: «Dios creó la jerarquía y así se ha subvenido suficientemente a las necesidades de la Iglesia hasta el fin del mundo»[4].

En esta corriente de ideas, no todo es negativo para el pensamiento teológico. Se ve así desembarazado de toda una serie de problemáticas estériles desconectadas de la historia. Pero esta purificación se paga con un nuevo estrechamiento de la problemática. Frente al racionalismo que reduce la religión al deísmo, y en un contexto en que la teología protestante se abre a las tesis más liberales, la enseñanza teológica del catolicismo se convierte ante todo en apologética. En vez de alimentarse de la historia, la teología se construye a partir del concepto de religión. La mayor parte de los teólogos asumen la tarea de hacer ver en el cristianismo la verdadera religión, la que conduce a sus miembros a a la santidad, concebida en términos de moralidad. Se ha podido decir que de esta manera interiorizaban la idea de religión que correspondía a las necesidades de la burguesía, entonces dominante. La Iglesia es «una sociedad legal desigual según los principios del derecho natural» (B. Stattler)[5]; su función es educar a los hombres en la razón, la paz, la virtud, que promete la felicidad. El Evangelio es una escuela del deber.

Dada la diversidad de confesiones cristianas, los teólogos católicos se preocupan también de mostrar que la Iglesia tiene que disponer de un magisterio infalible que permita zanjar las cuestiones discutidas en el terreno de la fe. Ciertamente habían recibido de la tradición la idea de una infalibilidad de la Iglesia tomada en su conjunto, pero de ordinario restringen a su portadores y los limitan al episcopado, al concilio y al papa. Sobre las relaciones entre estas tres instancias, nos encontramos con las diversas posiciones de los siglos anteriores: infalibilidad del concilio general, que representa a la Iglesia; rechazo casi general del conciliarismo (en el sentido de una superioridad del concilio sobre el papa); afirmación del poder igual del papa y del colegio episcopal y reconocimiento de su inseparabilidad, etc. En sentido contrario, algunos teólogos critican la idea misma de una autoridad doctrinal infalible en nombre de la autonomía legítima de la razón creada

3. A. MAYER-PFANNHOLZ, *Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte: Theologie und Glaube* 33 (1941) 30.
4. *Theol. Quartalschrift* 1823, p. 497; citado por Y. CONGAR, *La eclesiología, o. c.*, 494.
5. Citado por H. FRIES, *Cambios en la imagen de la Iglesia*, o. c., 273.

por Dios, que no ha querido un pensamiento uniforme, sino solamente un marco general que debe ser precisado por la libre investigación.

3. La vida de las comunidades cristianas

Ante el derrumbamiento de las estructuras de la sociedad antigua, la Iglesia católica se mantuvo al principio a la defensiva, llegando a tomar a veces el aspecto de una ciudadela sitiada, rodeada de enemigos que, «después de haber bebido la demencia en la copa emponzoñada de Babilonia, toman las armas parricidas contra su madre Iglesia»[6]. Es ésta una actitud que duró hasta el siglo XX. Pero esta posición caracteriza sobre todo al terreno doctrinal. En efecto, como en otras épocas, la vida real de las comunidades cristianas no se reduce a lo que se refleja en los tratados o las controversias teológicas. Los siglos XVII y XVIII son también los de muchas cofradías cristianas, los de la Compañía del Santísimo Sacramento y las Congregaciones marianas, los de la reevangelización del campo y los de las primeras «damas catequistas». En el pueblo sencillo no sólo continúa la vida cristiana, sino que conoce momentos de despertar, de exaltación piadosa y hasta de floraciones místicas. En las relaciones entre confesiones cristianas, se va abriendo lentamente camino la tolerancia. Por lo que se refiere al siglo XIX, este siglo manifiesta una extraordinaria vitalidad en el terreno de las devociones, pero también y sobre todo en el de las misiones. Esta vida intensa de las comunidades cristianas ofrecerá un terreno bien abonado para las futuras renovaciones eclesiológicas.

Todo un trabajo catequético mantiene en la masa de los fieles una concepción bastante moralizante de la vida cristiana, centrada en el sentido del deber. Al mismo tiempo que se perpetúan o se difunden las antiguas devociones, aparecen otras nuevas: la Santa Infancia, el Sagrado Corazón, el Corazón Inmaculado de María, san José, la Sagrada Familia... A partir de los ambientes monásticos se ve nacer además una renovación de la liturgia. Se mantienen o se refuerzan muchas cofradías y asociaciones piadosas, pero se crean igualmente numerosas obras de etiqueta católica en paralelismo con las instituciones seculares correspondientes: hospitales, escuelas, universidades, sociedades recreativas y más tarde sindicatos.

Si estas instituciones se crean muchas veces dentro de un espíritu de protección de los fieles contra los errores y peligros del mundo, contribuyen por otra parte a mantener una fe muy viva. Ésta se traduce, en particular, por un número elevado de vocaciones de sacerdotes, religiosos y religiosas, y por la creación y expansión de una multitud de institutos y congregaciones religiosas, muchas de las cuales se dedican a las misiones en tierras lejanas.

Además, este conjunto de actividades supone una movilización de muchos fieles, bien bajo la influencia del clero o bien por la iniciativa de una *élite* cristiana, cada vez más influyente a lo largo del siglo XIX. Citemos algunos nombres de una lista que podría prolongarse[7]: en Alemania, la princesa Galitzin, Joseph

6. Pío IX, Encíclica *Nostis et nobiscum* de 1849, citada por Y. Congar, *Essais oecuméniques*, Centurion, Paris 1984, 123.

7. Cf. Y. Congar, art. *Laïc et laïcat*, en *DSp* t.9 (1975) 99-100.

Görres, Clemens Brentano, Ludwig Windthorst; en Francia, Joseph de Maistre, René de Chateaubriand, Louis Veuillot, Charles de Montalembert, Frédéric Ozanam, Léon Harmel; en España, Donoso Cortés; en Italia, Vincenzo Pallotti, Giuseppe Toniolo, Contardo Ferrini; en Inglaterra, W. C. Ward, Lord Acton. Casi por todas partes se va gestando lo que sería en el siglo XX el apostolado de los laicos, a pesar de la frecuente desconfianza del clero y de la persistencia de una eclesiología oficial muy poco igualitaria. Lo atestigua el esquema *Supremi pastoris*, preparado para el concilio Vaticano I:

> «La Iglesia de Cristo no es una sociedad igualitaria, en la que los fieles gocen todos de los mismos derechos; es una sociedad desigual, y esto no solamente por el hecho de que entre los fieles unos son clérigos y los otros laicos, sino sobre todo porque hay en la Iglesia un poder instituido por Dios, del que unos están dotados para santificar, enseñar y gobernar, y que los otros no poseen»[8].

II. LOS PRECURSORES DE LA RENOVACIÓN

1. La restauración católica

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: L. WILLAERT, *La restauration catholique*, Bloud et Gay, Paris 1960.– R. AUBERT, *La Geographie ecclésiologique au XIXe siècle*, en *L'Ecclésiologie au XIXe siècle*, Cerf, Paris 1960, 11-56.– G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri della Chiesa universale, o. c.*– E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, Éd. univ., Bruxelles/Paris 1947-1957, 3 vols.– Y. CONGAR, *L'ecclésiologie de la Revolution française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, en *L'Ecclésiologie au XIXe siècle*, *o.c.*, 77-144.

Tras las sacudidas que atestiguan las corrientes teológicas mencionadas y las destrucciones de la Revolución francesa, el catolicismo tenía evidentemente necesidad de una reconstrucción. La imagen grandiosa de la Iglesia que se había ido afirmando desde el siglo XI, de una sociedad independiente jerárquicamente estructurada, se encontraba notablemente desfigurada. El mismo papado se había visto humillado, prisionero del poder político. En algunos países como Francia, Austria, Italia, la acción de la Iglesia estaba estrechamente controlada por las leyes del estado.

Se perciben dos corrientes muy distintas en esta reconstrucción. La primera busca una restauración basada en la autoridad de la jerarquía; la segunda intenta enlazar con la gran tradición patrística y medieval.

La primera corriente se advierte sobre todo en Italia y en Francia. En lo más fuerte de la tempestad, en 1799, el monje camaldulense Mauro Cappellari, el futuro Gregorio XVI (1831-1846) publica en Roma una obra con un título característico: *El triunfo de la Santa Sede y de la Iglesia*. En ella se identifica prácticamente a la Iglesia con la estructura jurídica de su gobierno: siempre ha sido

8. Esquema de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Supremi Pastoris*, en *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum Collectio Lacensis*, Herder, Freiburg 1890, t. 7, p. 570.

monárquica, puesto que lo es hoy; es infalible, porque el papa, su cabeza y fundamento, es infalible.

En Francia, la autoridad del papa se ve reforzada sobre todo gracias al talento de algunos grandes escritores tradicionalistas, Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) y el primer Félicité de La Mennais (1782-1854), Para esta corriente, llamada «ultramontana», el adversario está en las tendencias democráticas en la Iglesia, así como en los restos todavía vivos del episcopalismo y del galicanismo. Restaurar la Iglesia es restaurar la autoridad del papa, lo cual, para ellos, implica la afirmación de su infalibilidad. Joseph de Maistre puede escribir en su obra *Du Pape* que «la *infalibilidad* en el orden espiritual y la *soberanía* en el orden temporal son dos palabras perfectamente sinónimas»[9]. Se ha podido decir que en de Maistre se trataba de una teoría de la autoridad sin una verdadera eclesiología; en él no queda lugar para la dimensión sacramental, para el papel de la fe y de la práctica del conjunto de la Iglesia, para la acción del Espíritu.

Esta misma tendencia ultramontana se observa en los teólogos y canonistas alemanes, italianos y españoles del siglo XIX. No cabe duda de que ayudó al papado quebrantado a cobrar nuevas fuerzas. Pero al mismo tiempo contribuyó a difundir una ideología de la Iglesia como monarquía pontificia, ideología que prosiguió su influjo hasta el concilio de 1869-1870, aunque no logró triunfar en él. Otro aspecto de la restauración daba crédito a esta manera de ver las cosas: para restablecer el buen funcionamiento del Estado. Bonaparte había creído necesario firmar con Pío VII un Concordato (1801). Fue el primero de una serie que se fueron firmando con los diversos Estados durante el siglo XIX. Además, como las circunstancias impidieron al concilio llevar a cabo la obra eclesiológica que proyectaba, esta especie de identificación del catolicismo con el papado siguió extendiéndose hasta el Vaticano II, dejando incluso abundantes huellas después de él.

2. La escuela romántica alemana

Los autores y los textos: J. A. Möhler, *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles* Cerf, Paris 1938 (alemán, 1825); Id., *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katkoliken und Protestanten nach der dogmatischen Bekenntnisschriften*, Hegner, Köln 1958, 2 vols. (ed. J. R. Geiselmann; trad. adapt. por F. Lachat, Vivès, Paris 1952, 2 vols.).– J. H. Newman, *El desenvolvimiento del dogma*, Gili, Barcelona 1909 (inglés, 1845); Id., *Pensées sur l'Église*, Cerf, Paris 1956, en donde se traduce su artículo discutido *On Consulting the Faithful in matters of doctrine* (*The Rambler,* en julio de 1859).

Indicaciones bibliográficas: Y. Congar, *L'Ecclésiologie de la Revolution française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, art. cit., 77-144.– J. R. Geiselmann, *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählter Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und Romantik,* Grünewald, Mainz 1940.– R. Aubert, *Le Géographie ecclé-*

9. J. de Maistre, *Du Pape* I, en *Oeuvres,* Vitte, Lyon 1892, t. 2, p. 2.

siologique au XIXe siècle, en *L'Ecclésiologie du XIXe siècle, o. c.*, 11-56.– M. DENEKEN, *Les romantiques allemands, promoteurs de la notion d'Église sacrement du salut? Contribution à l'étude de la genèse de l'expression «Église, sacrement du salut?*: RevSR 67 (1993) 55-74.

Paralelamente se desarrolla otra corriente: intenta una renovación de la Iglesia, no ya restaurando su autoridad, sino volviendo a la inspiración de las fuentes patrísticas y medievales. Se relaciona con un movimiento cultural más amplio, el del romanticismo. Nacido como reacción contra la corriente racionalista y secularizante de la Ilustración, el romanticismo vuelve a valorar la tradición, particularmente una imagen un tanto idealista de la Edad Media. Proclama los valores de la interioridad, del sentimiento. Descubre la fuerza espiritual de los mitos y de las leyendas en las que se expresa el alma colectiva de un pueblo (*Volksgeist*). En este nuevo clima tomará cuerpo una visión renovada de la Iglesia, una visión que enlaza con la eclesiología de los Padres y cuya fecundidad se aprecia hasta nuestros días. Marcará no solamente a la teología, sino a la pastoral y a la catequesis, sin olvidar el arte eclesiástico en sus formas neo-románicas o neo-góticas. Por encima del deísmo, centra de nuevo la reflexión sobre el Dios de la historia, el de la Biblia. Pone de relieve la noción bíblica de Reino de Dios; supera el moralismo bastante corto de la Ilustración vinculándolo a la doctrina de fe.

Estas nuevas percepciones encontrarán eco en cierto número de teólogos, sobre todo en el catolicismo alemán. No podían menos de influir en su imagen de la Iglesia. Intentando penetrar en el «espíritu del cristianismo», pensaban en la existencia comunitaria del dato revelado, es decir, en la Iglesia como realidad viva. Por consiguiente, valorarán la Iglesia como «pueblo», como colectividad que se constituye y va creciendo de forma orgánica a lo largo de la historia, animada por una vida en continuo crecimiento, vista como un movimiento total en donde se conjuga la unidad con la diversidad.

Esta corriente se vio ilustrada por algunos nombres de peso: Johann Michael Sailer (1751-1832), así como los de la joven facultad teológica de Tubinga: Johann Sebastian Drey (1777-1853) y sobre todo Johann Adam Möhler (1796-1838). A ellos podemos añadir el nombre del teólogo laico convertido Friedrich Pilgram (1819-1890), cuyo pensamiento original ha sido señalado por varios historiadores del dogma y cuya *Fisiología de la Iglesia* (1860) fue traducida al francés[10]. En Inglaterra, un pensador fecundo y original como John Henry Newman (1801-1890) se verá también conducido a una visión de la Iglesia que, más allá de los desarrollos medievales, enlaza con la tradición patrística; pero, si su eclesiología anuncia las perspectivas del Vaticano II, no tendrá mucha influencia en su época.

La que se llama escuela de Tubinga no se contentó con asumir algunos de los temas predilectos del movimiento romántico; sus seguidores dialogan con los filósofos idealistas de la época, Lessing, Schelling, Hegel, para inspirarse en ellos y para combatirlos a la vez. Mantienen en particular el sentido de la historia como dinamismo, aunque rechazando su concepción de la autonomía absoluta del

10. F. PILGRAM, *Physiologie de l'Église, ou Étude sur les lois constitutives de l'Église considérée dans son essence naturelle*, R. Buffet, Paris 1864.

espíritu humano. Se observa esta misma mezcla de aceptación y de crítica respecto al pensamiento de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), que protagonizó una renovación de la teología protestante, de inspiración pietista, y que volvía a poner de relieve el papel central de la fe, del Espíritu, de la comunión viva.

Volviendo a las fuentes de la Biblia y de los Padres, los teólogos de Tubinga llaman la atención sobre la Iglesia tomada en su realidad total de organismo vivo. El objeto de la eclesiología es precisamente esta vida. La Iglesia no es solamente ni ante todo una sociedad visible y jerárquica, sino más bien una «comunidad de vida», el lugar en donde circula la gracia, en donde el Espíritu actúa comunicando la redención adquirida en Jesucristo. Mediante esta presencia activa, la Iglesia es una comunión que se construye en la fe y en la caridad; sus instituciones son las articulaciones visibles, encargadas de asegurar el buen funcionamiento del conjunto.

Para Johann Sebastian Drey, la Iglesia es la portadora de la revelación a través de la historia, al mismo tiempo que la realización objetiva, suscitada por el Espíritu, de la idea del reino de Dios. En esta Iglesia querida por Cristo, la unidad y la diversidad no se oponen, sino que están ligadas dialécticamente: la unidad, representada por el sucesor de Pedro, incluye la multiplicidad. Lo mismo que en Cristo la dualidad de naturalezas no compromete la unidad de la persona, tampoco la unidad de la Iglesia compromete la dualidad de poderes: el principio episcopal constituye la multiplicidad, el principio primacial mantiene la unidad.

Pero fue la eclesiología de Möhler la que ejerció una influencia más profunda, a la vez sobre Döllinger y sobre la «Escuela romana», y luego, a partir de 1920, sobre la corriente eclesiológica del Cuerpo místico. Möhler descubre de nuevo a los Padres con una especie de entusiasmo, percibiendo en ellos la perpetua exultación de la Iglesia naciente. Para él, el principio esencial de la vida de la Iglesia no es su estructura jerárquica, sino ante todo el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, de donde dimana toda su vida. La Iglesia es «la producción externa de una fuerza constitutiva interior, el cuerpo de un espíritu que se crea a sí mismo». «El individuo, como parte de un todo orgánico, basado en Dios, no puede conocer a Dios más que en el todo». Es el Espíritu el que constituye la unidad de la Iglesia como organismo vivo y el que representa su principio inmanente de identidad. Él es el motor interno de su expansión y de su desarrollo; el que, actuando en la Iglesia, suscita en ella las diversas funciones que necesita. El obispo representa el factor de unidad de su diócesis, el metropolitano la unidad de varias diócesis, el papa la de la Iglesia entera. Este acento pneumatológico, muy marcado en su obra sobre *La unidad de la Iglesia o el principio del catolicismo* (1825), se encuentra más equilibrado por la dimensión cristológica en las ediciones sucesivas de su *Simbólica* (a partir de 1832). Prolongación de la encarnación del Verbo a través de los tiempos, la Iglesia es de naturaleza humano-divina, a la vez visible e invisible. «En su Iglesia, el Salvador se continúa según todo lo que él es. La Iglesia, su manifestación permanente, es divina y humana a la vez; es la unidad de estos dos atributos»[11]. Estamos muy lejos de la eclesiología de la *Aufklärung*.

11. J.-A. MÖHLER, *Symbolique*, par. 36, Fonteyn, Bruxelles 1854, t. 2, p.8-9.

3. La eclesiología de la «Escuela Romana»

Indicaciones bibliográficas: H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhundert*, Grünewеald, Mainz 1975, 279-345.– H. Schauf, *Carl Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts*, PUG, Roma 1938.– W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in de römischen Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader)*, Herder, Freiburg 1962.

Estas ideas, especialmente las de Möhler, entraron por medio de Carlo Passaglia (1812-1887) en el pensamiento de los grandes teólogos jesuitas del Colegio romano, Johannes Baptist Franzelin (1816-1886) y Clemens Schrader (1820-1875), que fueron, junto con Giovanni Perrone (1794-1876), los redactores de las Constituciones del concilio Vaticano I. En la que se ha llamado «la Escuela romana», se comprende a la Iglesia en una perspectiva propiamente teológica, como misterio «sobrenatural» (un término cada vez más frecuente en esta época). No es solamente una sociedad religiosa, sino el Cuerpo de Cristo, en una perspectiva de «encarnación continuada». En consecuencia, es indisociablemente visible e invisible, humana y divina o sobrenatural. De esta manera, lo mismo que en Möhler, las estructuras jerárquicas se ven integradas en una verdadera teología de la Iglesia.

Giovanni Perrone, cuyas *Praelectiones theologicae* conocieron innumerables ediciones en vida de su autor, sigue estando todavía muy influido por la teología belarminiana en lo que se refiere a la eclesiología. En el *corpus morale* que constituye la Iglesia, destaca al grupo de los pastores más bien que al conjunto de los creyentes: son ellos, los obispos en unión con el papa, a los que tienen que seguir los fieles. Los herejes y los cismáticos no tienen ninguna vinculación con la Iglesia. Esta visión todavía muy jurídica no impide que Perrone hable también de la Iglesia como «encarnación permanente, mística», en la línea de Möhler.

Carlo Passaglia es sin duda, entre los teólogos romanos, el que construyó su eclesiología de la manera más trinitaria: la Iglesia *surgió de la Trinidad*, nacida del Padre por la misión del Hijo prolongada a través de los tiempos por obra del Espíritu Santo. El fundamento de su unidad, por consiguiente, es en última instancia la unidad de las tres Personas divinas, más en concreto la acción en ella del Espíritu de amor que es la unidad del Padre y del Hijo. Después de su ruptura con Roma y con la Compañía de Jesús (1858-1859), Passaglia reaccionó contra el ultramontanismo y se opuso al modelo de monarquía absoluta en la Iglesia, al mismo tiempo que destacó el papel específico del laicado e insistió en el «derecho divino» de los obispos.

Clemens Schrader, al mismo tiempo que desarrolló con una coherencia superior a todos los demás una eclesiología del Cuerpo místico en la línea de la *Simbólica* de Möhler, fue también uno de los promotores más decididos del poder del papa, centro, origen, fundamento, principio de la unidad de la iglesia entera, fuente de donde mana y se difunde esta unidad por el resto de la Iglesia, pastor supremo, doctor y obispo de la Iglesia entera.

Johannes Baptist Franzelin, buen conocedor de los Padres y de los grandes teólogos escolásticos, basa su construcción teológica tanto en un análisis crítico de

los textos de la tradición como en la libre discusión racional. A partir de allí, sitúa a la Iglesia en el marco general de la historia de la salvación, aunque este punto de partida no despliega en él todas sus virtualidades. La Iglesia es a la vez «*un cuerpo moral (en el orden sobrenatural*», cuya unidad está constituida por su finalidad común, la salvación en Jesucristo. Más profundamente, es un Cuerpo místico de cuya Cabeza reciben los miembros los carismas y la gracia. Se puede hablar de continuidad entre la encarnación y la Iglesia, en el sentido de que la humanidad se ha salvado por la unión perfecta en Cristo de la divinidad con la naturaleza humana, y así con el género humano. Y por tanto con la Iglesia. Pero esto no permite ver a la Iglesia como prolongación en sentido estricto de la encarnación, que sigue siendo un acontecimiento único en la historia.

En esta etapa todavía está lejos de alcanzarse la síntesis entre la perspectiva orgánica de Möhler y la línea belarminiana, que define a la Iglesia por sus elementos exteriores, como sociedad visible y jerárquica. Durante mucho tiempo, la enseñanza corriente de la teología seguirá yuxtaponiendo la reflexión sobre la Iglesia como Cuerpo de Cristo y una consideración más apologética que trata de sus aspectos institucionales.

III. EL PRIMADO DEL PAPA EN EL VATICANO I

1. Situación del Concilio

Para situar debidamente la obra eclesiológica del Vaticano I, no hay que perder de vista cierto número de sus condicionamientos, tanto de orden político como pastoral. En la primera mitad del siglo XIX, las ideas episcopalistas y la oposición a la infalibilidad del papa estaban todavía muy extendidas en diversos países de Europa. Al mismo tiempo, en el funcionamiento de la Iglesia católica, el siglo XIX conoce un desarrollo notable de la centralización de los poderes en manos del Vaticano. Roma aprueba y a veces corrige los concilios provinciales. Las liturgias locales tienden a desaparecer en beneficio del rito romano. En vísperas del concilio, los catecismos, los manuales de teología, los concilios provinciales, reflejan cada vez más las posiciones de Roma. Bajo el pontificado de Pío IX se difunde una verdadera devoción a la figura del papa. Las peregrinaciones tradicionales a Roma cambian de sentido: cada vez más se va a Roma, no tanto a venerar las tumbas de Pedro y Pablo, como a «ver al papa».

Los mismos papas, sobre todo Gregorio XVI (1831-1846) y Pío IX (1846-1878), sitúan sus numerosas intervenciones en la línea de una restauración de su autoridad. En nombre de la libertad de la Iglesia, combaten las consecuencias para la Iglesia de las teorías entonces dominantes sobre derecho público. Tras las ideas de Febronio y del josefinismo, las corrientes liberales nacidas de la Revolución francesa iban en el mismo sentido: sustraer al Estado y en general a la sociedad de la dirección y hasta de la influencia de la Iglesia. Cuando Gregorio XVI condenaba las posiciones liberales del periódico *L'Avenir*[12] o cuando Pío IX en su encíclica *Quanta cura* y en el *Syllabus* que la acompañaba condenaba el libera-

12. Encíclica *Mirari vos* del 15 agosto 1832: *DzS* 2730-2732.

lismo[13], lo hacían en nombre de una concepción de la Iglesia como «sociedad perfecta». Frente a la reivindicación de libertad, considerada por ellos como la fuente del «indiferentismo religioso», oponían la autoridad de la Iglesia y sus derechos, que exigían sumisión y obediencia. A sus ojos, solamente de ese modo puede reinar el orden en la sociedad. La misma Iglesia se concibe en categorías esencialmente jurídicas, como sociedad sobrenatural pública, jerárquicamente estructurada, fundada una vez para siempre por Jesucristo. A la oposición de los liberales contra la existencia misma de los Estados Pontificios, los papas responden defendiendo con energía su poder temporal y luego, una vez que lo perdieron, reivindicando al menos su derecho a ejercerlo.

En vísperas del concilio, las condenaciones del liberalismo contenidas en la encíclica *Quanta cura* y en el *Syllabus* perturbaron profundamente a la opinión católica. En aquel momento, las ideas liberales estaban tan extendidas que su condenación daba la impresión de que era imposible ser a la vez cristiano y hombre de su tiempo. Los círculos ultramontanos no dejaron de exagerar el alcance doctrinal de este texto, mientras que los liberales lo minimizaban viendo en él tan sólo un acto político.

2. La eclesiología en el Concilio Vaticano I

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: R. AUBERT, *Vaticano I*, Eset, Vitoria 1970; ID., *Le pontificat de Pie IX*, Bloud & Gay, Paris 1952.– U. BETTI, *La costituzione dommatica «Pastor Aeternus» del concilio Vaticano I*, Pont. At. Anton, Roma 1961.– ID., *Dottrina della costituzione «Pastor Aeternus*, en *De doctrina concilii Vaticani I*, Città Vaticano 1969, 309-360.– G. DEJAIFVE, *Primauté et collegialité au premier concile du Vatican*, en *L'episcopat et l'Église universelle*, Cerf, Paris 1962, 639-660.– A. B. HASLER, *Pius IX (1846-1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung einer ideologie*, Hiersemann, Stuttgart 1977.– J.-P. TORREL, *La théologie de l'épiscopat au 1er concile du Vatican*, Cerf, Paris 1961.– H. J. SIEBEN, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Schöningh, Paderborn 1993.– G. THILS, *Primauté et infaillibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclèsiologie*, Univ. Press, Leuven 1989. – R. MINNERATH, *Le Pape évêque universel ou premier des évêques?*, Beauchesne, Paris 1978.

Reunido en un contexto de confrontación entre la Iglesia y el mundo moderno, el concilio Vaticano I se propone explícitamente «la unificación del mundo católico con vistas a una poderosa demostración de la verdad frente a los errores de la época» y reforzar la autoridad eclesiástica, en particular la del romano pontífice[14]. Con esta finalidad, intenta ante todo afirmar la identidad de la Iglesia, así como su autonomía y sus derechos en cuanto «sociedad perfecta». Frente a los errores del tiempo, el concilio subraya en varias ocasiones la autoridad de la Iglesia docente como «guardiana y maestra de la palabra revelada», así como las «notas» claras que permiten distinguirla como tal: un optimismo que encuentra

13. Los dos textos están fechados el 8 diciembre 1864: *DzS* 2890-2896 y 2901-2980; *FC* 446 y 81-85; 250-251; 447-450.

14. H. FRIES, *Cambios en la imagen de la Iglesia*, o. c., 280-281

sin duda su origen en la actitud apologética de la época. En este contexto no queda huella alguna de una «Iglesia por reformar» (*ecclesia reformanda*): la Iglesia es más bien «como un estandarte levantado entre las naciones»[15].

La comisión encargada por Pío IX de preparar un texto sobre la Iglesia tomó como base de sus trabajos el *Syllabus* y presentó un esquema en dos partes, que trataban de la Iglesia y luego de las relaciones entre la Iglesia y el Estado; venía luego un segundo esquema que trataba *De romano pontífice*, donde no se hablaba de la infalibilidad. Este segundo esquema quedó integrado entre las dos partes del primero y todo este conjunto se distribuyó a los padres en enero de 1870. A petición de numerosos obispos, en marzo de 1870, se añadió un capítulo sobre la cuestión de la infalibilidad. Obligados por la urgencia y bajo la presión de la corriente ultramontana, los padres decidieron tratar primero la cuestión del papado y el esquema se dividió en dos partes, una *Primera constitución dogmática sobre la Iglesia de Cristo, «Pastor Aeternus»*, distribuida el 9 de mayo, y una *Segunda constitución dogmática sobre la Iglesia, «Tametsi Deus»*. Esta segunda constitución no tuvo tiempo de ser votada y ni siquiera llegó a discutirse[16].

Los debates conciliares reflejan los rasgos característicos de la eclesiología de la época y de las dos corrientes mencionadas, la que recupera la vena patrística y la que reafirma la autoridad pontificia. En primer lugar, el esquema sobre la Iglesia comprendía (ya en el texto de enero) un primer capítulo titulado *La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo*. Este punto de partida fue rechazado por la mayoría de los padres, formados en la tradición belarminiana de una definición de la Iglesia como sociedad visible y jerárquica. La idea les parecía un tanto protestante y jansenista, ya que «Cuerpo de Cristo» se comprendía generalmente en el sentido agustiniano de la gracia que deriva de Cristo Cabeza sobre los individuos. Estos padres reclamaron entonces una definición de la Iglesia por sus elementos externos. El texto revisado mantuvo la idea de Cuerpo Místico, en donde se reconocía la inspiración de la escuela romana, pero subrayando más el hecho de que la Iglesia es una *verdadera sociedad*.. La interrupción del concilio impidió que saliera a flote este esquema.

A continuación, varias críticas expresaron el temor de que el documento preparado, al hablar tan sólo del papa, se olvidase de la función de los obispos y del concilio. Insistían en que no había que separar al papa de la Iglesia ni del cuerpo de los obispos. Al definir la jurisdicción del papa como «verdaderamente episcopal, inmediata, ordinaria» , temían que se redujera el papel de los obispos en sus diócesis al de simples delegados del papa. Como si la Iglesia fuera una única diócesis y el papa tuviera que acudir en su ayuda, al no poder hacerlo todo. Se dio respuesta a estas críticas introduciendo algunas precisiones en el documento votado, en particular reconociendo el «derecho divino» del episcopado: no es una simple institución eclesiástica, sino que forma parte de la estructura esencial de la Iglesia[17]. Pero lo cierto es que por aquel entonces no puede decirse que se haya tocado siquiera por sí misma la teología del episcopado.

15. Constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica, cap. 3; *COD* II-2, 1541-1643; *DzS* 3012-3013; *FC* 94-95.
16. Cf. la traducción francesa de los 10 capítulos del primer proyecto en *FC* (primera ed.), 454-465.
17. Cf. *COD* II-2, 1655; *DzS* 3061.

Finalmente, la cuestión de la infalibilidad[18] se ve dominada por la preocupación de no situar el papel magisterial del papa *en dependencia* de su acuerdo con la Iglesia entera. Esta preocupación chocaba con las inquietudes de la minoría: ¿no se encontraba así el papa situado por encima de la Iglesia y no en ella? ¿Cómo situar la infalibilidad de algunas de sus declaraciones respecto a la infalibilidad de la Iglesia tomada en su conjunto, que era comúnmente admitida? ¿Cómo asegurar al papa su *plenitud de poder* sin separarlo ni de la Iglesia, ni del episcopado, ni del concilio? El dogma que se definió el 18 de julio de 1870 salió al paso de esta preocupación, pero desde el punto de vista del pontífice romano, afirmando que su autoridad no puede verse condicionada ni limitada por ninguna instancia humana.

3. La Constitución Dogmática *Pastor Aeternus*

El texto, que define a la vez el primado de jurisdicción y la infalibilidad del obispo de Roma, es de una gran precisión. Comienza afirmando «la institución del primado apostólico en el bienaventurado Pedro» (cap. 1), precisando en el «anatema» con que termina el capítulo que se trata no solamente de un «primado de honor», sino de un «primado de verdadera y propia jurisdicción». Prosigue afirmando «la perpetuidad del primado del bienaventurado Pedro en los romanos pontífices» (cap. 2), y esto «por institución de Cristo mismo» o de derecho divino. El capítulo 3 precisa la «naturaleza del primado del romano pontífice». He aquí los pasajes esenciales:

> «Enseñamos, por ende, y declaramos que la Iglesia romana, por disposición del Señor, posee el principado de potestad ordinaria sobre todas las demás, y que esta potestad de jurisdicción del romano pontífice, que es verdaderamente episcopal, es inmediata. A esta potestad están obligados por el deber de subordinación jerárquica y de verdadera obediencia los pastores y fieles de cualquier rito y dignidad, ora cada uno separadamente, ora todos juntamente, no sólo en las materias que atañen a la fe y a las costumbres, sino también en lo que pertenece a la disciplina y régimen de la Iglesia difundida por todo el orbe [...].
>
> Ahora bien, tan lejos está esta potestad del sumo pontífice de dañar a aquella ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción episcopal por la que los obispos [...] apacientan y rigen, como verdaderos pastores, cada uno la grey que le fue designada, que más bien esta misma es afirmada, robustecida y vindicada por el pastor supremo y universal».

El texto precisa ciertas modalidades de este poder: el derecho del papa de comunicar libremente con los obispos, el derecho de recurso al papa para «todas las causas que afectan a la jurisdicción eclesiástica», con la indicación de que «nadie tiene derecho a juzgar de sus decisiones» y el rechazo del conciliarismo: «Los que afirman que está permitido apelar de los juicios de los pontífices romanos al concilio ecuménico, como a una autoridad superior al pontífice, se apartan del camino de la verdad». Y el anatema final recoge el contenido del capítulo:

18. La infalibilidad será tratada aparte en el t. 4 de esta *Historia de los dogmas*.

«Así pues, si alguno dijere que el romano pontífice tiene sólo deber de inspección y dirección, pero no plena y suprema potestad de jurisdicción sobre la Iglesia universal, no sólo en las materias que pertenecen a la fe y a las costumbres, sino también en las de régimen y disciplina de la Iglesia difundida por todo el orbe, o que tiene la parte principal, pero no toda la plenitud de esta suprema potestad; o que esta potestad suya no es ordinaria ni inmediata, tanto sobre todas y cada una de las Iglesias, como sobre todos y cada uno de los pastores de los fieles, sea anatema»[19].

Así pues, los debates conciliares llevaron a introducir una serie de matizaciones que equilibran de alguna manera lo que tenía el documento de forzosamente unilateral, dado su objeto limitado. Algunas precisiones sólo se comprenden por el contexto global o por las tendencias que se trataba de combatir. De este modo, cuando el documento indica que el papel del papa no es de simple supervisión u orientación, se alude a las corrientes galicanas.

El primado del papa se sitúa en el interior de la Iglesia, no por encima de ella, y tiene la finalidad de mantener la unidad de esta Iglesia por medio de la unidad del episcopado (prólogo y cap. 3). Consiste en una verdadera superioridad de jurisdicción, concedida a Pedro y no a la Iglesia) para ser trasmitida a sus sucesores en los que permanece siempre viva. Este primado de jurisdicción es «verdaderamente episcopal, ordinario, inmediato». El primero de estos adjetivos fue introducido para precisar el alcance de los dos siguientes: ordinario, es decir, en virtud misma de su cargo y no por delegación; inmediato, es decir, sin tener necesidad de pasar por el obispo del lugar. Se ejerce tanto sobre los pastores como sobre los fieles, tomados colectiva e individualmente. Se refiere a la disciplina y al gobierno, así como a la doctrina en cuestiones de fe y de costumbres. Por tanto, el papa es juez supremo: no puede estar sometido a ninguna instancia ni está permitido apelar del papa al concilio. Ninguna de estas precisiones es nueva; pero en este caso se encuentran definidas con toda la solemnidad de un concilio general.

El documento precisa claramente que el poder supremo del papa no perjudica en nada al poder ordinario e inmediato de los obispos, que han sido instituidos por el Espíritu Santo. La importancia de esta mención fue confirmada por una declaración colectiva del episcopado alemán, en reacción contra una circular de Bismarck del 14 febrero 1872. El canciller pretendía que la afirmación del primado de jurisdicción reducía a los obispos a la categoría de funcionarios del papa. En su declaración, que fue expresamente aprobada por Pío IX, los obispos alemanes precisaban claramente que «el papa es el obispo de Roma, no el obispo de una ciudad o diócesis cualquiera». Cuando interviene en caso de necesidad en el territorio de una diócesis, «no lo hace como obispo de la diócesis en cuestión, sino como papa», es decir, como «pastor y cabeza de la Iglesia entera»[20].

La definición de la infalibilidad se inscribe en la misma coherencia que la del primado: el papa es infalible en unas circunstancias precisas y limitativas, que se indican en la definición. Esta prerrogativa es propia suya; no es simplemente la infalibilidad de la Iglesia. Y si el papa consulta a la Tradición, esto no se menciona más que como un hecho, no como una condición. Su objeto es muy concre-

19. *COD* II-2, 1653-1657; *DzS* 3060-3064; *MI* 422ss.
20. Texto alemán y trad. latina en *DzS* 3112-3116.

to: la fe y las costumbres. Lo mismo ocurre con la necesidad de que sea solemne la definición, es decir la voluntad explícita de expresar la fe de la Iglesia y de vincular la fe de los fieles sobre unos puntos precisos, todo ello en virtud de la misión propia del obispo de Roma: tal es el sentido de la cláusula *ex cathedra*[21].

4. Repercusiones del Vaticano I

Indicaciones bibliográficas: A. Mayer Pfannholz, *Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte*: *Theologie und Glaube* 33 (1941) 22-34.– A. Antón, *Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II*, en *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, La Scuola, Brescia 1973, 27-86.– G. Thils, *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I, les voies d'une révision*, Duculot, Gembloux 1972.– Cf. *indicaciones bibliográficas* de la p. 374.

Al definir el primado del obispo de Roma y la infalibilidad de su magisterio, el concilio había dejado de lado la cuestión del origen de la jurisdicción de los obispos o la de la infalibilidad del concilio o del cuerpo episcopal. De este modo se introdujo en la eclesiología un desequilibrio que se ha deplorado muchas veces y que el mismo concilio Vaticano II no corrigió más que parcialmente. En los decenios que siguieron al concilio, fue sobre todo una interpretación ultramontana de la *Pastor Aeternus* la que dominó en el mundo católico, una interpretación –históricamente falsa– que hace del papa «algo más que un papa»[22]. La renovación eclesiológica que se anunciaba con los grandes teólogos románticos y con la escuela romana no dio sus frutos por aquella época. La enseñanza clásica no siguió ni a Möhler ni a Franzelin, sino la línea neo-escolástica, consagrada e impuesta en la formación de los sacerdotes por la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII (4 agosto 1879). Esta orientación acentuó el divorcio entre la teología dogmática corriente y el estudio de las fuentes, que se encontraba entonces en plena actividad entre los protestantes liberales: un divorcio que explica la crisis modernista que estaba a punto de llegar.

El concilio Vaticano I tuvo otras debilidades que el tiempo se ha encargado de revelar. Se marcó muy poco la relación entre el papa y el conjunto de los creyentes, sin tener para nada en cuenta en sus enunciados el *sentido de los fieles*. Este concilio que quería ser ecuménico no se preocupó para nada de las otras Iglesias. Si se dirigió a los ortodoxos y luego a los protestantes, fue bajo la forma de una invitación a volver al único redil. Se ha advertido también la ausencia de una verdadera doctrina del Espíritu Santo, así como de un especial impulso misionero, en una época que tanto se preocupaba de las misiones.

Algunas de estas lagunas se vieron compensadas por los hechos, aunque sólo fuera por la existencia de un episcopado que seguía existiendo y ejerciendo su poder ordinario. También se colmaron, al menos en parte, por la enseñanza pontificia hasta finales de siglo. En primer lugar, el mismo Pío IX, que tanto hizo por reforzar la autoridad del papa, tomó conciencia mucho más que sus predecesores

21. El análisis de la fórmula, según la cual las declaraciones *ex cathedra* del papa gozan de infalibilidad «por sí misma y no en virtud del consentimiento de la Iglesia», se hará en el tomo IV.
22. J. M. R. Tillard, *El obispo de Roma*, Sal Terrae, Santander 1986, 15.

de la necesidad de reconocer el papel de los laicos en la Iglesia, aunque de hecho la redujo a muy poca cosa.

La enseñanza de León XIII (1878-1903) tocó un poco todos los temas de la teología, pero se centró de hecho en la Iglesia. Se inspiró en la doctrina de la escuela romana sobre la naturaleza teándrica de la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, que comprende elementos visibles e invisibles[23]. Aunque afirmó con energía el primado romano, dejó sitio para la misión y la autoridad de los otros obispos. Y sobre todo puso de relieve el papel del Espíritu Santo en la Iglesia, como nunca lo habían hecho los papas hasta entonces, subrayando sobre todo su acción en el dinamismo misionero[24].

Leon XIII manifestó además en varias ocasiones la conciencia que tenía de su propia misión en lo relativo a la unidad de los cristianos. Fue él el que se pronunció sobre la imposibilidad de la Iglesia romana de reconocer la validez de las ordenaciones anglicanas, por defecto de forma y de intención[25]. Pero lo que hoy llamamos ecumenismo estaba todavía en mantillas[26]. La afirmación central era la de la unicidad de la Iglesia querida por Jesucristo. A partir de allí, no era posible considerar a las diversas denominaciones cristianas como partes integrantes de un conjunto diferenciado; se necesitaba no sólo la unidad de fe, sino la de gobierno. Esta manera de ver no impidió que se diera a las Iglesias ortodoxas el nombre de *ecclesiae* (mientras que los protestantes formaban solamente *societates*). Se reconocía ciertamente entre las diversas denominaciones cristianas y la Iglesia católica una cierta comunión imperfecta, pero la concepción de la unicidad de la Iglesia impedía ver la unión de los cristianos de cualquier otra forma que no fuera en términos de retorno.

En otro aspecto, las enseñanzas de León XIII manifiestan hasta qué punto había evolucionado la posición de la Iglesia respecto al Estado. Es verdad que siguió combatiendo las pretensiones del Estado moderno a regular el conjunto de la vida humana sin ninguna referencia a un orden sobrenatural. Se denunció con claridad a los adversarios: el laicismo, la francmasonería, el liberalismo. Pero, siguiendo en esto una petición formulada al concilio, tomó claramente distancias respecto a las tesis hierocráticas de la Edad Media y volvió a la tradición gelasiana que distinguía las «dos instancias, la autoridad sagrada de los pontífices y el poder de los reyes»[27]. Distinguió con mayor claridad todavía entre dos sociedades, cada una de las cuales tiene su fin específico y su propio terreno. Es verdad que, dada la primacía del fin espiritual de la humanidad, la sociedad temporal está subordinada a la sociedad sagrada, pero en el sentido de que la Iglesia es necesaria para la prosperidad de las naciones, y que por tanto los Estados deben respetar su libertad. Finalmente, la doctrina social de León XIII interesa igualmente a la eclesiología: contribuyó sin duda alguna a modificar lentamente la posición de la Iglesia en su relación con la realidad social.

23. Cf. la encíclica *Satis cognitum* de 1896: *Acta Leonis XIII*, Typ. Vat., Roma, t. 16 (1897) 157-208.

24. Cf. la encíclcia *Divinum illud munus*, de 1897: *Acta* , t. 17 (1898) 125-148.

25. Carta *Apostolicae Curae*, de 1896; *DzS* 3315-3319.

26. Cf. R. AUBERT, *El ecumenismo católico desde León XIII hasta el Vaticano II*, en *La teología de la renovación*, t. 2, Sígueme, Salamanca 1972, 121-145.

27. Carta *Famuli vestrae pietatis* de Gelasio I al emperador Anastasio, el año 494: *PL* 59, c. 42-43. Texto citado en p. 305.

CAPÍTULO XV

El giro de la eclesiología en el siglo XX

El siglo XX vio cómo se operaba en la Iglesia católica una profunda renovación. El concilio Vaticano II es como un símbolo de la misma. Pero un símbolo no permite por sí solo medir toda la amplitud de los desplazamientos que se llevaron a cabo. En efecto, lo que ha seguido trasformándose, y de una forma acelerada, ha sido todo el conjunto de la cultura y hasta la organización del planeta. Dos guerras mundiales, el nacimiento, la expansión y la posterior caída del marxismo, una serie de acontecimientos a escala mundial han marcado de forma decisiva la conciencia de la humanidad. Hay nombres simbólicos, Auschwitz, Hiroshima, el «gulag». Pero está además la conquista espacial, los avances de la biogenética, la toma de conciencia del problema ecológico. Más globalmente asistimos al «final de los grandes relatos», a la descalificación de las visiones del mundo globalizantes, cuyos efectos deshumanizadores ha experimentado duramente el siglo que se acaba. La «vuelta de lo religioso» que se observa durante el último cuarto de siglo es interpretado de diversas maneras. Porque se observa no solamente la persistencia de las grandes religiones mundiales o el nacimiento de nuevos movimientos religiosos, sino una trasformación general del papel de las religiones en la dinámica social.

I. LA IGLESIA, CUERPO MÍSTICO

1. UN REDESCUBRIMIENTO DE LA IGLESIA

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: A. ACERBI, *Due ecclesiologie, ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella «Lumen Gentium»*, Dehoniane, Bologna 1975.– J. FRISQUE, *La eclesiología en el siglo XX*, en *La teología del siglo XX*, t. I, BAC, Madrid 1974, 162-203.–E. MÉNARD, *L'Ecclesiologie hier et aujourd'hui*, DDB, Bruges 1966.– S. JÁKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclesiologie*, Herder, Roma 1957.– R. AUBERT, *El ecumenismo católico desde León XIII*

hasta el Vaticano II, en *La teología de la renovación,* t. 2, Sígueme, Salamanca 1972, 121-145.

– **Los grandes nombres de la misionología antes del Vaticano II**: J. Schmidlin, *Einführung in die Missionswissenschaft,* Aschendorff, Münster 1919.– P. Charles, *Les Dossiers de l'action missionaire. Manuel de missiologie*, Aucam, Louvain ²1938.– H. de Lubac, *Le fondement théologique des missions*, Seuil Paris 1946.

– **Sobre el movimiento ecuménico**, cf. bibliografía en A. Winkhlofer, *L'Église, présence du Christ*, Cerf, Paris 1966, 283-284.– Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique*, Cerf, Paris 1937; Id., *Cristianos en diálogo. Aportaciones católicas al ecumenismo*, Estela, Barcelona 1967. – Th. Sartory, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie*, Kyrios-Verlag, Meitingen 1955.

Es en este contexto donde la Iglesia católica, y las Iglesias cristianas en general, han tenido que situarse y descubrir el nuevo rostro de su misión. Se conoce el célebre diagnóstico de Romano Guardini en su *Vom Sinne der Kirche* (1922): «Se está esbozando un fenómeno religioso de alcance incalculable: la Iglesia se está despertando en las almas». Esto no basta desde luego para hablar de un «siglo de la Iglesia» (Otto Dibelius), si pensamos en los acontecimientos de inmenso alcance de que está lleno este siglo. Además, este redescubrimiento ha conocido varias etapas, algunas de las cuales es preciso reconocer que dan la impresión de ser más bien un retroceso.

Esta renovación eclesiológica ha sido el resultado de múltiples factores: la renovación bíblica y litúrgica, el interés por la enseñanza de los Padres de la Iglesia, el desarrollo de las misiones y el nacimiento de la misionología, el apostolado de los laicos (con los movimientos de los trabajadores cristianos), el movimiento ecuménico, etc. Se ha visto también favorecido por los movimientos de pensamiento de la época: la superación del racionalismo del siglo XIX por una metafísica intuitiva, el despertar del sentimiento comunitario que marcó a la cultura en Europa después de la primera guerra mundial. La afición a las grandes asambleas, el éxito de los «movimientos juveniles», son característicos de aquellos años. Se suele oponer entonces «comunidad» y «sociedad».

Como en todos los grandes momentos de despertar cristiano, la renovación eclesial estuvo acompañada de una vuelta a las fuentes ampliamente esbozada en el período anterior. La renovación litúrgica había tenido un vigoroso lanzamiento por obra de dom Próspero Guéranger (1805-1875) desde la abadía de Solesmes, a partir de 1830. El ecumenismo había tenido sus precursores a finales del siglo XIX y trajo consigo un redescubrimiento de la ortodoxia por el Occidente católico. Otras trasformaciones en la manera de vivir la pertenencia a la Iglesia habían conocido algunos primeros esbozos ya en el siglo XIX, como por ejemplo los primeros movimientos de laicos.

Finalmente, la idea misma de un desarrollo del dogma había encontrado en el célebre *Desenvolvimiento de la doctrina cristiana* de Newman , en 1845, una primera expresión que ha pasado a ser clásica. No carecía de importancia el hecho de que fuera posible, y hasta necesaria, aquella obra, aun cuando todavía habría de pasar mucho tiempo hasta que llegara a desplegar todas sus consecuencias.

En efecto, la maduración de los problemas planteados por la conciencia histórica se vio frenada en la Iglesia católica por la represión doctrinal que siguió a la crisis «modernista». Bajo la etiqueta de «modernismo» se expusieron a la sospecha y a las denuncias las investigaciones de numerosos sabios católicos, filósofos, exegetas o teólogos, que se esforzaban por colmar el foso que se iba abriendo cada vez más entre el pensamiento cristiano y la cultura de la época. El clima de represión que reinó por aquella época se percibe con evidencia en el famoso juramento antimodernista impuesto por el *motu proprio* del 1 de enero 1910 a todos los sacerdotes dedicados al ministerio pastoral o a la enseñanza[1] No cabe duda de que los documentos romanos que enumeran los errores modernos, el decreto *Lamentabili* del Santo Oficio (3 julio 1907) y la encíclica *Pascendi* de Pío X[2] (8 septiembre 1907), rechazaban ciertas posiciones racionalistas que quebrantaban los fundamentos objetivos del cristianismo, y que se encuentran muchas huellas de estas posiciones en un gran número de autores que fueron entonces condenados o puestos bajo sospecha. Pero la polémica antimodernista contribuyó a estrechar la óptica desde la cual se examinaban las cuestiones de la fe cristiana: la insistencia masiva en la autoridad de la Iglesia, en el primado de la Sede de Roma «probada» por los testimonios más antiguos, en la infalibilidad de su enseñanza. El modernismo planteaba verdaderas cuestiones, que entonces quedaron aplastadas, pero no resueltas. No podían dejar de resurgir. Más en general, era todo el campo cultural el que se encontraba poco a poco marcado por la idea de evolución. En adelante, a la vez para la conciencia común y para la reflexión teológica, el movimiento de la historia con las trasformaciones que lleva consigo es el horizonte en el que destaca toda comprensión de la existencia cristiana y de la misma realidad eclesial.

Por otra parte, si la acción doctrinal del papa san Pío X (1903-1914) fue un freno para la maduración de estas ideas, al mismo tiempo que favorecía en la Iglesia católica un clima de timidez intelectual, la acción pastoral de este pontífice contribuyó sin duda a profundizar el «sentido de Iglesia» en la conciencia de los fieles. Sus decretos sobre la comunión frecuente y la edad de la primera comunión se vieron como revolucionarios. A Pío X se debe además una primera valoración franca de la «Acción católica»: son los laicos católicos los que deben contribuir en primer lugar a «instaurar todas las cosas en Cristo», según el lema de su pontificado, y particularmente a «resolver la cuestión social». Esta apertura al laicado resulta aún más sorprendente si se piensa que se debe a Pío X el texto tantas veces citado sobre la Iglesia, sociedad desigual:

> «Esta Iglesia es por esencia una sociedad *desigual*, es decir, una sociedad que comprende dos categorías de personas, los pastores y el rebaño, los que ocupan un rango en los diferentes grados de la jerarquía y la multitud de los fieles. Y estas categorías son tan distintas entre sí que sólo en el cuerpo pastoral residen el derecho y la autoridad necesaria para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin

1. Cf. *DzS* 3537-3550; *FC* 125-135. Este juramento cayó en desuso solamente en los años posteriores al Vaticano II.
2. Cf. *DzS* 3401-3466 y 3475-3500; *FC* (cf. *tables*).

de la sociedad; en cuanto a la multitud, no tiene más deber que el de dejarse conducir y seguir a sus pastores como dócil rebaño»[3].

En las actividades específicas de la Iglesia, los laicos no son más que ejecutantes. En las que no tocan directamente a la función espiritual propia de la Iglesia –como en política–, tienen que gozar de una libertad conveniente, aunque sin independizarse de la «vigilancia maternal de la Iglesia» (o sea, de la jerarquía)[4]. Aunque esta vigilancia deja en teoría poco espacio a la creatividad de los católicos, no puede menos de poner de relieve otro aspecto fecundo de la posición que toma entonces la Iglesia: la de una aportación positiva a la promoción del ser humano y de la sociedad civil.

Estas diversas formas de enriquecimiento de la experiencia eclesial conocieron un despliegue total después de la primera guerra mundial (1914-1918). El movimiento bíblico, fuertemente apoyado por el papa Benedicto XV (1914-1922) fue poniendo en circulación unas nociones tan fundamentales como las del pueblo de Dios, del designio divino, de la escatología. La extensión que adquirió una espiritualidad centrada en Cristo trajo naturalmente consigo una devoción a la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo[5]. La práctica litúrgica se alimentó más en sus verdaderas fuentes, gracias a los misales de los fieles en lenguas vivas. Con el aumento de vocaciones después de la guerra, la Iglesia conoció un nuevo impulso misionero al mismo tiempo que nacía un nuevo capítulo de la teología de la Iglesia: la misionología. Este mismo período vio nacer la Acción Católica organizada. Finalmente, los progresos del movimiento ecuménico (comenzó realmente con la Conferencia mundial de las Iglesias en Lausanne en 1927) contribuyeron a reintroducir en la eclesiología católica algunas verdades casi olvidadas. Estos movimientos son importantes, incluso en el plano doctrinal: modifican poco a poco, entres las capas más o menos amplias de los bautizados, la manera de vivir su pertenencia a la Iglesia y por tanto su manera de comprenderla. Para los teólogos católicos, las renovaciones eclesiológicas observadas en el protestantismo y en la ortodoxia representan un estímulo que los obliga con frecuencia a ir más allá de la pura crítica.

En efecto, el concilio Vaticano I había dejado en barbecho toda una parcela de la eclesiología. Al no tener tiempo para tratar más que un solo capítulo, dedicado al primado y a la infalibilidad del obispo de Roma, había desarrollado de forma desequilibrada el lado visible y jerárquico de la Iglesia. Esta consideración reflejaba muy bien su funcionamiento general de cuerpo enmarcado por una categoría numerosa de ministros permanentes que la representaban y acababan identificándose con ella. En cuanto a los manuales que nutrían la formación teológica de los futuros sacerdotes, trataban de la Iglesia principalmente desde el ángulo apologético, en un capítulo *De vera Ecclesia* que seguía al capítulo *De vera religione*. Incluso en las partes más dogmáticas, se trataba de la Iglesia sobre todo desde la perspectiva de los poderes, de la autoridad del magisterio, de los dere-

3. Encíclica *Vehementer nos* de 1906; *Actes de S. S. Pie X*, t. 2 Ed. Questions actuelles, Paris, 133-135.
4. Cf. encíclica *Il fermo proposito*, de 1905.
5. Las obras de dom Columba Marmion se leyeron, reimprimieron y tradujeron mucho de 1922 a 1960.

chos de la Iglesia como institución. En 1959, un teólogo podía escribir que «hasta hoy falta todavía en el catolicismo una definición dogmática de la esencia de la Iglesia», de manera que en ella la eclesiología «se encuentra todavía en un estado pre-teológico»[6].

Pues bien, los grandes inspiradores del concilio se habían alimentado de la renovación eclesiológica inaugurada por la Escuela de Tubinga. El esquema sobre la Iglesia que se había preparado para el concilio de 1870 y no había podido ser discutido condensaba una adquisición y habría de influir en las grandes encíclicas de León XIII[7]. En conformidad con ellas, el teólogo de Colonia Mathias Joseph Scheeben (1835-1888) había esbozado las grandes líneas de una eclesiología de inspiración sacramental. Algunos otros teólogos de la Iglesia constituían una honrosa excepción en la eclesiología masivamente jurídica de la época: el profesor de Würzburg Hermann Schell (1850-1906), el benedictino dom Adrien Gréa (1820-1917), el dominico Juan González Arintero (1860-1928). Pero aunque estas obras preparaban la síntesis de los dos puntos de vista, místico e institucional, éstos seguían estando hondamente disociados en la práctica y en la conciencia de la Iglesia.

En los años que separan a las dos guerras mundiales, el tema del Cuerpo místico orienta toda la reflexión sobre la Iglesia, alimenta la espiritualidad de muchos cristianos y aporta un dinamismo muy interiorizado a su acción. Los trabajos de teólogos como Henri de Lubac, Sebastian Tromp, Charles Journet, Michael Schmaus, Yves Congar –por no citar más que algunos– y en particular las grandes obras del jesuita Emile Mersch sobre el Cuerpo místico, ponen de relieve toda la riqueza doctrinal y espiritual de esta perspectiva. Bastará una cita para convencerse de ello:

«Sería sin duda ortodoxo concebir esta unidad en Cristo como simple unidad moral [...]. Pero no sería suficiente, a nuestro juicio, para dar cuenta de lo que dicen sobre ella la Escritura, la tradición, la doctrina cristiana, la vida cristiana. [*Este libro supone*] entre Cristo y los fieles una unión real, «super-real» incluso, ya que es sobrenatural, una unión de orden ontológico, de orden físico si se quiere»[8].

Esta profundización de la eclesiología encontrará su consagración oficial en la encíclica de Pío XII *Mystici corporis* de 1943. Se refleja igualmente en la abundante producción eclesiológica de estos años.

Durante el mismo período, la reflexión sobre la Iglesia se alimentó igualmente de los progresos del diálogo ecuménico. Cada vez más los teólogos católicos se refieren a los trabajos de sus colegas de las otras Iglesias, que han dejado de ser ya «adversarios». Los teólogos ortodoxos que vinieron a enseñar a Occidente después de la primera guerra mundial ejercen una influencia notable. De esta manera encuentran un lugar en la teología católica algunos de los temas predilectos de las otras comunidades cristianas, ortodoxas, protestantes y anglicanas: el papel de la palabra de Dios, la tensión entre la Iglesia y el Reino, la Iglesia a la vez santa y pecadora, la dimensión cósmica de la salvación, el lugar del Espíritu y de los

6. A. ADAM, art. *Kirche*, III, en *RGG*, Mohr, Tübingen (1959), 1310-1311.
7. Texto del esquema en *Collectio Lacensis*, t. 7, Herder, Freiburg 1890; trad. francesa en *Les enseignements pontificaux. L'Église*, II, Desclée, Tournai 1959, Apéndice, 1-19.
8. E. MERSCH, *La Théologie du Corps mystique*, DDB, Bruges-Paris, ^{4}1954, t. I, 62.

carismas, el sentido de la diversidad en la unidad, el valor de la liturgia como «lugar teológico». También aquí se puede descubrir una de las preparaciones de lo que será la eclesiología del Vaticano II.

2. Significado de la acción católica

Indicaciones bibliográficas: P. Dabin, *L'Action catholique. Essai de synthèse*, Bloud & Gay, Paris 1030; [11]1932.– Y. Congar, *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1969.– Id., art. *Laïc*, en *Encyclopédie de la foi*, Cerf, Paris 1965, 449-451.– G. Philips, *Études sur l'apostolat des laïcs*, La Pensée Catholique, Bruxelles 1960.– H. Urs von Balthasar, *El seglar y la Iglesia*, en *Ensayos teológicos II. Sponsa Verbi*, Guadarrama, Madrid 1964, 385-404.

Vale la pena destacar otra trasformación de la vida eclesial durante la primera mitad del siglo XX: lo que se llama «el apostolado de los laicos». Ya en el siglo XIX, a pesar de proseguir con una pastoral clásica centrada en las diversas devociones, la Iglesia católica se había esforzado en responder a las transformaciones de la sociedad sustituyendo los antiguos cuadros de cristiandad por organizaciones católicas adaptadas a los diversos sectores de la vida humana: obras, cofradías, etc.

Con el nacimiento de la «Acción Católica» asistimos a un nuevo paso. Si existía ya ciertamente la palabra «acción católica» en el siglo XIX y si su idea estaba ya presente en la eclesiología de Möhler, así como en el pensamiento y en la acción de personalidades como Antoine-Fédéric Ozanam (1813-1853), Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877) o John Henry Newman (1801-1890), y si la encíclica *Sapientiae christianae* de León XIII (1890) trata formalmente de ella, hay que esperar a Pío X para que la palabra se convierta en una designación corriente. Pero es sobre todo con el papa Pío XI (1922-1939) cuando puede hablarse de una «creación de la Acción Católica».

Se trata efectivamente de un paso más. Los diversos movimientos que recibieron este apelativo (bajo el cual se quiso alinear también a algunas antiguas asociaciones nacidas mucho antes) se definen como «cooperación de los laicos en la misión de la jerarquía». Los «simples fieles», o al menos algunos de ellos, podían ser llamados a participar o a colaborar en la misión eclesial propia de los obispos y del resto del clero.

En Pío XI, la Acción Católica organizada ocupa un lugar dentro de una visión más ancha de la misión de la Iglesia respecto a la sociedad. Si todo bautizado tiene que ser un apóstol, la Iglesia no podrá reconquistar a las masas que han desertado más que formando militantes salidos del mismo ambiente de vida. «Los primeros apóstoles de los obreros y los más eficaces no pueden ser más que obreros»[9]. De esta manera extenderán más «los tesoros de la redención [...], colaborando con la actividad del apostolado jerárquico».

Con el trascurso de los años, esta manera de ver las cosas parece todavía más clerical. Se trataba de una acción «coordinada y subordinada al apostolado jerárquico». ¿No resultaba extraña la noción de un «mandato» confiado por los obis-

9. Encíclica *Quadragesimo anno: AAS* 23 (1931) 225-226.

pos a unos laicos para dar testimonio de su fe en un ambiente de vida? ¿Acaso no se deriva del bautismo la obligación de dar testimonio? Pero en aquella época se trataba de un progreso importante: el «laicado» (al menos el laicado organizado) no era ya simplemente objeto de la solicitud de los pastores, sino que se veía asociado a ellos para dar testimonio de Jesucristo en un mundo con el que estos últimos tenían el sentimiento de haber perdido el contacto. No se reflexionaba todavía en términos de «pueblo de Dios, portador todo él de la Palabra y de la misión». Pero la perspectiva en que se divisaba a la Acción Católica estaba a cien leguas de la manera medieval de ver las relaciones con lo temporal. Lejos de toda pretensión de jurisdicción sobre la ciudad, se trataba para los bautizados de influir en lo «temporal» tomando parte con todos los demás en la costrucción de un mundo reconocido en su carácter profano. La perspectiva sigue siendo todavía bastante dicotómica: está por una parte el clero (y los religiosos) y por otra los laicos comprometidos en lo temporal.Si se hablaba de «consagración del mundo», era en el sentido de su humanización según Dios. El reconocimiento y aprecio del sacerdocio común de los fieles, en los años 1930-1950, venía a apoyar esta perspectiva.

En el seno de los movimientos de Acción Católica, lo mismo que en la teología que se ponía a su servicio, proseguía la reflexión en la línea de los precursores del siglo XIX: la espiritualidad de la Acción Católica fue una espiritualidad del Cuerpo místico. El período que va de 1900 a 1937 vio aparecer toda una floración de estudios bíblicos, patrísticos y doctrinales sobre este tema. Toda esta corriente preparó el cambio de perspectiva que se llevó a cabo en la eclesiología del Vaticano II.

3. LA ENCÍCLICA *MYSTICI CORPORIS*

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: M. D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Bonifacius Druck., Paderborn 1940.– E. MÉNARD, *L'Ecclesiologie hier et aujourd'hui*, DDB, Bruges 1966.– E. MERSCH, *La Théologie du Corps mystique*, DDB, París ²1954.– U. VALESKE, *Votum Ecclesiae*, Claudius, München 1962, t. I, 217-236; bibliografía, t. II, 47-48.

El éxito alcanzado por una eclesiología del Cuerpo místico (se ha hablado de un cuasi-monopolio de este concepto en eclesiología) y sus vulgarizaciones a veces simplificadoras iban a suscitar una toma de posición del papa Pío XII, durante la segunda guerra mundial.

En efecto, el 29 de junio de 1943 aparece la encíclica *Mystici Corporis*[10]. Ante una acentuación que considera unilateral, Pío XII intenta conjugar con mayor precisión los dos puntos de vista de la visibilidad y de la interioridad, hasta entonces más o menos disociados. Para el papa, la expresión de Cuerpo místico de Cristo, recuperada por la Escuela romana y León XIII, es la definición más adecuada de la Iglesia. Lo que san Pablo llama Cuerpo místico de Cristo, subraya Pío XII, no es el puro terreno espiritual de la gracia y de la salvación, sino un cuerpo

10. *DzS* 3800-3822; *FC* 497-504.

social visible y jerarquizado. Es Cuerpo de Cristo en un sentido no puramente metafórico o moral, sino muy real, sin que pueda hablarse de una especie de continuidad física entre Cristo y los creyentes: esto es precisamente lo que intenta significar el término de «místico». Este Cuerpo místico de Cristo es idénticamente, en la historia, la Iglesia católica romana. Aquellos que, sin ser miembros de esta Iglesia, viven sin embargo de la gracia de Cristo, se dice que están «ordenados al Cuerpo místico».

Estas últimas afirmaciones suscitaban numerosas cuestiones, especialmente en el plano ecuménico. En efecto, la encíclica afirmaba una unidad indisoluble entre la Iglesia visible y la invisible, entre la Iglesia del derecho y la Iglesia del amor. La Iglesia, comprendida de este modo, se identificaba con la Iglesia católica romana. En consecuebcia, sólo los católicos son *efectivamente* miembros de la Iglesia y por tanto del Cuerpo místico. Los herejes y los cismáticos –es decir, todos los no católicos– no forman parte de la Iglesia, aunque algunos de ellos vivan en gracia y lleguen a una santidad muy elevada. No cabe duda de que se afirmaba con claridad la posibilidad para los no-católicos de estar «ordenados» al Cuerpo Místico: «en virtud de una aspiración o de un deseo inconsciente», podían «encontrarse en cierta relación con el Cuerpo místico del Redentor». Pero ¿qué podía significar esta noción vaga de «ordenación al Cuerpo», a la que los mejores comentaristas no lograban dar un contenido satisfactorio? ¿No era ésa una manera puramente formal de salvaguardar la doctrina de la necesidad universal de la Iglesia para la salvación? ¿No estaba la encíclica retrasada respecto a la docrrina común de los Padres y de la escolástica?[11] ¿No era ésa precisamente, bajo un vocabulario agustiniano, la versión de la Iglesia como sociedad perfecta que tenía Belarmino? ¿Cómo comprender en esa perspectiva el estatuto de los bautizados no católicos? La noción de cuerpo recogida por Pío XII ¿no era demasiado exclusivamente de tipo corporativo, olvidando la identificación personal de los creeyentes con el cuerpo pascual y celestial de Cristo? De hecho, se ve que el texto de Pío XII se exponía a interpretaciones maximalistas, que obligaron a una segunda intervención romana. En 1949, una carta de la Congregación romana del Santo oficio criticaba la interpretación rigorista del proverbio clásico: «Fuera de la Iglesia no hay salvación»[12].

Sin embargo, esta carta del Santo Oficio no aclaraba en nada la cuestión a propósito de las modalidades de la relación entre los no-católicos con la salvación. ¿Cómo podían los no-cristianos estar «ordenados a la Iglesia»? Sobre este punto concreto, la carta se contentaba con reproducir la encíclica: esta ordenación podía tomar en definitiva la forma de un «deseo inconsciente». Si no se quería caer en lo que el teólogo Ratzinger ha llamado una «psicología ficticia» («supone en los cristianos no-católicos un deseo que en el plano consciente rechazan expresamente»), era preciso llegar a interpretar este pasaje en términos más sencillos. Así lo hace, por ejemplo, Juan Luis Segundo: ese «deseo» puede ser simplemente una existencia en conformidad con las reglas del Reino, tal como el

11. Estaba además retrasada respecto a los trabajos de algunos teólogos como L. CAPÉRAN y H. DE LUBAC.

12. *DzS* 3866-3873; *FC* 505-508.

Evangelio habla de ellas. La dimensión «eclesial» de una existencia semejante se sitúa en la homogeneidad objetiva, palpable, de esos comportamientos con lo que se significa en la Iglesia, en su mensaje y en sus sacramentos. En vísperas del concilio Vaticano II, muchos obispos expresaron su deseo de profundizar en estas ideas para ver más claro en la cuestión.

II. LA IGLESIA EN EL CONCILIO VATICANO II

1. PRELUDIOS

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: I. BACKES, *Das Volk Gottes im Neuen Bunde*, en *Die Kirche Volk Gottes*, Stuttgart 1961.– M. SCHMAUS, *Teología dogmática,* t. IV. *La Iglesia*, Rialp, Madrid 1960.– O. SEMMELROTH, *L'Église sacrement de la rédemption* (1953), Ed. Saint-Paul, Paris 1963.– L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*, Bonifacius, Paderborn 1972.– Y. CONGAR, *Un pueblo mesiánico,* Cristiandad, Madrid 1976.

Después de la segunda guerra mundial, siguieron ampliándose y profundizándose los movimientos de renovación bíblica y litúrgica y el redescubrimiento de los Padres. La encíclica *Mediator Dei* de Pío XII asume los avances de la renovación litúrgica y los pone al servicio de la Iglesia entera[13]. Al mismo tiempo se produce y se difunde la toma de conciencia de los desafíos con los que ha de enfrentarse la fe cristiana, en un mundo marcado por el ateísmo y la indiferencia. Algunas experiencias apostólicas inéditas como la misión obrera hacen descubrir nuevas tierras que evangelizar[14]. Poco a poco, la Iglesia se va desembarazando de los restos de una visión de cristiandad y superando la imagen de ciudadela sitiada que había marcado el sentimiento católico en el siglo XIX. Se ve a sí misma preferentemente en situacion de *diáspora*. En las Iglesias de Europa occidental se esboza ya una polarización entre una corriente «encarnacionista» y una corriente «escatologizante»[15]. La primera subraya el compromiso de los creyentes en las luchas de la historia, la solidaridad con todos aquellos que intentan conseguir que llegue una sociedad más humana, más justa. La segunda recuerda que «la figura de este mundo pasa», que la Jerusalén celestial viene de más allá de la historia. No cabe duda de que fue la primera corriente la que marcó con su sello la doctrina eclesiológica del concilio Vaticano II.

Todos estos aspectos de la experiencia eclesial renovaron en profundidad la consideración de la Iglesia. Dos modelos eclesiológicos se mostraron especialmente fecundos en los veinte años que siguieron a la guerra: el de la Iglesia como pueblo de Dios en la historia de los hombres, todo él portador del kerigma y viviendo en comunión fraternal, y el de la Iglesia que constituye, por su misma vi-

13. Pío XII, Encíclica *Mediator Dei* de 1947; *DzS* 3840-3855; *MPC* I, 630-680.
14. El librito *Francia, ¿país de misión?*, de Henri Godin e Ivan Daniel, es de 1943 (Cerf, Paris).
15. Cf. B. BESRET, *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain*, prólogo de M.-D. CHENU, Cerf, Paris 1965.

sibilidad, una especie de «sacramento fundamental» de la unión de la humanidad con Dios y de los hombres entre sí.

La noción de pueblo de Dios tiene manifiestamente raíces bíblicas y su uso fue frecuente en los Padres. Durante siglos se mantuvo casi totalmente marginada en beneficio de una consideración de la Iglesia como sociedad perfecta. La renovación eclesiológica se había centrado en la imagen privilegiada del Cuerpo místico, que había llegado a ser considerada como la definición más perfecta de la Iglesia. Sin embargo, más de un autor de los años 1920-1940 volvió a la idea de Iglesia como pueblo, que se veía también favorecida por el sentido comunitario de la época. Así Romano Guardini, Peter Lippert, dom A. Vonier. En las convulsiones de la segunda guerra mundial los cristianos tuvieron que enfrentarse con el desafío de la historia concreta. Las nociones tradicionales de «sociedad perfecta» y de Cuerpo místico no les ayudaban mucho en esta tarea. Al contrario, la de pueblo de Dios se prestaba mejor a integrar la dimensión histórica de la Iglesia, la de alianza, la continuidad y la discontinuidad con Israel, la igualdad fundamental de los miembros del pueblo, la relación de los individuos con la comunidad, la distinción entre Iglesia y Reino de Dios, el dinamismo escatológico. Un buen número de teólogos (F. Asensio, J. Ratzinger, M. Schmaus, etc.) dejaron entonces sitio en su eclesiología a la noción de pueblo de Dios.

Por aquella misma época otra corriente teológica intentó relacionar de una forma más interna los elementos visibles y los elementos interiores de la Iglesia. Se prestaba a ello un concepto tradicional, el de sacramento, que une las dos dimensiones de signo y de eficacia. En efecto, en la realidad eclesial vista como sacramento los elementos externos no vienen a añadirse desde fuera a su misterio interior, sino que son la manifestación hacia fuera del mismo misterio. La concepción de la Iglesia como realidad sacramental no estuvo ausente de la reflexión de los Padres ni de la Edad Media, aunque no llegó a elaborarse. Al contrario, algunos de los teólogos que contribuyeron a la renovación eclesiológica de los siglos XIX y XX aplican a la Iglesia el término de sacramento, y de una forma más que ocasional[16]. El más conocido de ellos es Mathias Joseph Scheeben (1835-1888). Pero el primero que elaboró sistemáticamente este tema fue Otto Semmelroth. Lo recogieron muchos otros: Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar. Finalmente, después de ciertas resistencias, encontró acceso en los grandes documentos del Vaticano II.

En vísperas de este concilio, la eclesiología católica volvió a encontrar sus raíces y, en parte al menos, su equilibrio[17]. Es decididamente dogmática. Tiende a una síntesis que integra la teología del Cuerpo místico, la dimensión visible y jerárquica, el laicado, el ecumenismo, la apertura misionera, la orientación escatológica. Después de una acentuación masivamente cristocéntrica, comienza a recuperar importancia el papel del Espíritu.

16. Un ejemplo entre otros muchos: H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (1938), Estela, Barcelona 1963, 54.

17. No podemos dejar de subrayar la importancia de la obra de Y. CONGAR en esta renovación, especialmente: *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (1941), Estela, Barcelona ²1962; *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* (1950), CEC, Barcelona 1973; *Santa Iglesia* (1963), Estela, Barcelona ²1968. Cf. J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar, avant Vatican II. Histoire et Église, Analyse et reprise critique*, University Press, Leuven 1992.

2. La Iglesia de la *Lumen Gentium*

Indicaciones bibliográficas: G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Flors, Barcelona 1966-1968, 2 vols.– G. Philips, *La Iglesia y su misterio. Historia, texto y comentario de la Constitución «Lumen Gentium»*, Herder, Barcelona 1969, 2 vols. – *Das zweite Vatikanische Konzil* vol. complementario del *LThK*, Freiburg-Basel-Wien, 1966-1968, 3 vols.– G. Alberigo y F. Magistretti, *Constitutionis dogmaticae Lumen Gentium Synopsis historica*, Istituto per le scienze religiose, Bologna 1975.– A. Antón, *Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II*, en *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, La Scuola, Brescia 1973, 23-86.– G. Dejaifve, *L'ecclesiologia del Vaticano II, ibid.*, 87-98.– Id., *Un tournant décisif de l'ecclesiologie à Vatican II*, Beauchesne, Paris 1978.– A. Acerbi, *Due ecclesiologie, ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella «Lumen Gentium»*, o. c.– H. J. Pottmeyer, *Continuité et innovation dans l'ecclésiologie du Vatican II. L'influence de Vatican I sur l'ecclesiologie de Vatican II et la nouvelle réception de Vatican I à la lumiére de Vatican II*, en *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*, Beauchesne, Paris 1981, 91-116.– U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione dommatica Lumen Gentium*, Pont. Aten. Anton., Roma 1984.– *La collegialité épiscopale. Histoire et Théologie*, Cerf, Paris 1965.– Y. Congar, *Santa Iglesia*, Estela, Barcelona [2]1968.– H. Küng, *Estructuras de Iglesia*, Estela, Barcelona 1965. N. Silanes, *«La Iglesia de la Trinidad»*. La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981.

La síntesis eclesiológica que había logrado establecerse recibiría su expresión oficial en el Vaticano II (1962-1965), el primer concilio que trató formalmente de la Iglesia, «un concilio de la Iglesia sobre la Iglesia», según una fórmula de Karl Rahner. Querido como un concilio «pastoral» por el papa Juan XXIII, el Vaticano II no buscó introducir nuevas definiciones dogmáticas en el sentido técnico de esta expresión. Se muestra sin embargo rico en precisiones dogmáticas, algunas de las cuales aparecen por primera vez en la doctrina oficial de la Iglesia católica. La voluntad de los padres conciliares de mantener el adjetivo «dogmático» en el título de las constituciones *Lumen Gentium* y *Dei Verbum* es significativa: se trata de documentos cuyo alcance va más allá de lo disciplinar. Sobre algunos puntos discutidos, la intención fue claramente la de completar la doctrina eclesiológica que no había podido desarrollar el Vaticano I. Además, el contenido de los textos es de una densidad doctrinal evidente.

Más importante todavía es el hecho de que las opciones metodológicas de los documentos conciliares son características y muy ricas en implicaciones futuras. Los padres del Vaticano II desearon manifiestamente la renovación pastoral mediante un retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas. En este sentido, es característico que este concilio pastoral haya consagrado uno de sus textos más importantes a la revelación: la constitución dogmática *Dei Verbum*. Al mismo tiempo, la perspectiva adoptada no tiene nada de «biblicismo»; su finalidad es centrarse en la Palabra que se da a conocer cuando uno lee la Escritura en el seno de la tradición viva trasmitida por la Iglesia de hoy. La lectura de los «signos de los tiempos», tal como se desplegó ampliamente en la constitución pastoral *Gaudium et*

Spes, es desde este punto de vista complementaria a la escucha de la palabra: la Iglesia intenta una redefinición de su tarea en la actualidad, situándola dentro de una visión global de la historia de la salvación.

Una opción semejante requería una atención sostenida a la dimensión histórica y a las situaciones actuales. No se daba por descontado. Los primeros esquemas elaborados por las comisiones preparatorias abordaban las cuestiones de forma teórica e intemporal. El estilo era abstracto, a veces escolar. Una vez superadas las tensiones de la primera sesión, las nuevas redacciones dejaron más sitio a las referencias históricas y a los factores concretos. Podríamos multiplicar los ejemplos.

El primer gran documento conciliar de la historia que trata de la Iglesia en todos sus aspectos es la constitución dogmática *Lumen Gentium*, del 21 noviembre 1964. En realidad, todos los grandes textos del Vaticano II tocan a su manera algunas dimensiones fundamentales de la Iglesia: su misterio en la constitución *Lumen Gentium*, el ministerio de los obispos en el decreto *Christus Dominus*, el de los presbíteros en el decreto *Presbyterorum ordinis*, la dimensión misionera en el decreto *Ad Gentes*, el ecumenismo en el decreto *Unitatis redintegratio*, las relaciones con la sociedad en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. No faltan tampoco elementos eclesiológicos dispersos en los otros documentos del concilio, particularmente en la constitución *Dei Verbum* sobre la sagrada Escritura, o en las declaraciones *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa o *Nostra aetate* sobre las religiones no cristianas. Hasta el punto que ha podido hablarse de un «paneclesiologismo» de los documentos conciliares[18].

La constitución *Lumen Gentium* ha sido abundantemente comentada. Habla de la Iglesia a partir de su fundamento trinitario y la sitúa en la perspectiva de una visión de conjunto de la historia de la salvación. De esta manera se sale decididamente del cuadro de los tratados jurídicos y se escoge un ángulo de visión propiamente teológico. Al mismo tiempo, deseando marcar la continuidad y satisfacer a las tendencias más tradicionales, se reproduce un conjunto de afirmaciones clásicas, de modo que se ha podido hablar de «dos eclesiologías» presentes en el texto, de las que la eclesiología de comunión logró imponerse, no sin tensiones que duraron hasta el voto final. Los conflictos de interpretación que siguieron al Vaticano II encuentran aquí su origen, así como la dificultad de encontrar un centro unificador de la doctrina conciliar en su conjunto. Si los comentaristas más recientes relativizaron con frecuencia la novedad del texto, lo cierto es que el concilio llevó a cabo una inversión bastante notable de la perspectiva que dominaba hasta entonces[19]. Desde este punto de vista, hay muchos aspectos del documento que vale la pena destacar.

Se ha comentado con frecuencia la decisión de los padres conciliares de privilegiar la imagen de «pueblo de Dios», de tratar de él en un capítulo aparte y de colocar finalmente este capítulo después del primero, que trata del misterio de la Iglesia en su origen trinitario, y por tanto antes de hablar de la constitución jerárquica de la Iglesia. Esta decisión supone un paso decisivo en la superación de una

18. Pablo VI contribuyó a centrar los trabajos del Concilio sobre la Iglesia con su discurso de apertura de la segunda sesión (1963) y su primera encíclica *Ecclesiam suam* (1964).

19. Sobre los límites de la *LG*, cf. L. BOUYER, *La Iglesia de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu*, Studium, Madrid 1973, 205-210.

eclesiología centrada en el poder y en la función del clero. Reconoce de manera práctica y eficaz la prevalencia de la dimensión espiritual de la Iglesia respecto a su dimensión institucional. Permite la recuperación de verdades que habían estado mucho tiempo en la penumbra o totalmente ausentes hasta entonces en el discurso oficial: la de los carismas, la del «sentido de la fe», que fundamenta la infalibilidad del papa y de los concilios en la del pueblo de Dios en su totalidad (*LG* 12). Más ampliamente, la imagen del pueblo de Dios pone de relieve la condición histórica de la Iglesia y su apertura al futuro.

Por poner un ejemplo, la prioridad que se le reconoce entonces al conjunto de los creyentes permite pasar de una definición negativa del laicado (son laicos los que no son sacerdotes o religiosos) a una descripción positiva, basada en la condición del bautizado, según la cual todos los fieles son iguales en su dignidad cristiana (*LG* 32). El texto siguiente es característico de este paso, sobre todo porque todavía se perciben en él las huellas de las concepciones anteriores. Bajo este aspecto, es un ejemplo bastante típico del estilo de los documentos del Vaticano II:

> «Con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia. Es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde.
>
> El carácter secular es propio y peculiar de los laicos. Pues los miembros del orden sagrado, aun cuando alguna vez pueden ocuparse de los asuntos seculares incluso ejerciendo una profesión secular, están destinados principal y expresamente al sagrado ministerio por razón de su peculiar vocación. En tanto que los religiosos, en virtud de su estado, proporcionan un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no puede ser trasformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas. A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos espirituales y ordenándolos según Dios. Viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretejida. Allí están llamados por Dios, para que, desempeñando su propia profesión, guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento»[20].

Un punto esencial de la eclesiología del Vaticano II es lo que se ha dado en llamar la eclesiología de comunión. Para describir el papel de la Iglesia en la historia y en el mundo, el concilio no la define solamente como «misterio», con la ayuda de imágenes bíblicas, sino que adopta también la fórmula lanzada por Otto Semmelroth de la Iglesia como sacramento[21]. Ella es «como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (*LG* 1). Bajo esta luz, la Iglesia se presenta ante todo como comunión de los creyentes, simbolizada por la comunión eucarística y alimentada por ella. Esta consideración permite mejor que las demás dejar sitio para la diversidad en el seno de la unidad.

20. *LG* 31; *COD* II-2, 1779.
21. Cf. *LG* 1.9 (citando a san Cipriano); 48; *AG* 1 (= *LG* 48); *GS* 42 (= *LG* 1); 45 (= *LG* 48).

La Constitución sobre la Iglesia no habla de *comunión de las Iglesias*, pero la realidad señalada con esta fórmula está presente en varias ocasiones. En efecto, si el texto se articula en torno a una visión universalista del conjunto de los bautizados, toma también distancias respecto a la imagen corriente de una Iglesia organizada según el modelo de los estados centralizados. La Iglesia está constituida de Iglesias locales que merecen cada una de ellas el nombre de Iglesia, ya que es allí concretamente donde se vive la misión, donde se predica la palabra y donde se celebran los sacramentos(*LG* 23). Esta revaloración de la Iglesia local como magnitud teológica sitúa la universalidad de la Iglesia de una forma que ya no es reductora de las diversidades[22]. Introducida tardíamente, se vio favorecida por la orientación sacramental de la eclesiología del Concilio, por su obra litúrgica que empujaba en este sentido, por la preocupación ecuménica y por la presencia eficaz de una minoría de obispos orientales. Abre así el camino a nuevos desarrollos en la búsqueda de la unidad de las Iglesias. En consecuencia, a pesar de la persistencia de los hábitos centralizadores de la curia romana, se reconoció una mayor autonomía a las Iglesias locales, por ejemplo en el terreno de la liturgia.

La aporía en que había caído la encíclica *Mystici corporis* a propósito de la pertenencia a la verdadera Iglesia quedó resuelta gracias a una fórmula-clave que constituye uno de los mayores hallazgos del Concilio: la verdadera Iglesia «subsiste en» la Iglesia católica romana (*LG* 8: repetida en *UR* 4 y *LR* 1), y no puede simplemente identificarse con ella. En efecto, el término escogido (*subsistit in*) significa que la esencia de la Iglesia encuentra en la Iglesia católica su realización plena, sin que esto excluya otras realizaciones fuera de ella. En consecuencia, el concilio puede hablar de elementos de la Iglesia que se encuentran fuera del marco católico, elementos que son dones propios de la Iglesia de Cristo y que mueven en el sentido de una unidad verdaderamente católica, como el bautismo, la Escritura, la vida de fe, de esperanza y de caridad, y otros dones del Espíritu[23]. En adelante, la «recomposición» de la unidad rota por las divisiones puede pensarse de una manera distinta de como una «vuelta al redil» católico romano. Las Iglesias cristianas no católicas pueden designarse como Iglesias o comunidades eclesiales[24].

En este mismo sentido, la pertenencia a la Iglesia se define en el concilio de una manera distinta de como lo hacía la *Mystici corporis*. Están plenamente incorporados a ella los bautizados que, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan el conjunto de la institución eclesial y sus medios de salvación y que de esta forma se reúnen en un cuerpo visible unido a Cristo, un cuerpo guiado por el papa y los demás obispos. En cuanto a aquellos que por el bautismo comparten el nombre cristiano, sin poder guardar por ello la plenitud de la fe o la comunión bajo el sucesor de Pedro, la Iglesia se siente ligada a ellos por muchos títulos[25]. El concilio evita utilizar las expresiones de hereje o cismático. Finalmente, incluso los que no han recibido el Evangelio están ordenados de varias maneras al pueblo de

22. Cf. *AG* 115-22; *EO* 2-3; *CD* 6.
23. Cf. *LG* 8; *UR* 3.
24. Cf. *LG* 15; *UR* 3, 19, 22.
25. Cf. *LG* 16; *UR* 3-4, 22. El concilio evitó hablar de «miembros» de la Iglesia, para evitar más discusiones.

Dios. El documento concede desde este punto de vista un lugar especial a los judíos y a los musulmanes (*LG* 16).

Otra adquisición importante del Concilio fue la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, votada en la última sesión de 1965 después de ásperas discusiones. Es verdad que los papas desde hacía un siglo, sobre todo León XIII, Pío XI y Pío XII, se habían preocupado de proteger la libertad de conciencia y la libertad de las personas frente a los poderes políticos totalitarios. Sin embargo, hubo que esperar a Juan XXIII y a su encíclica *Pacem in terris* (1963) para que se invocara el argumento de la dignidad de la persona humana como fundamento objetivo de la libertad religiosa. La toma de posición del Concilio, fuertemente apoyada por el episcopado de los Estados Unidos, ponía fin a los viejos debates que acusaban a la Iglesia católica de reivindicar la libertad religiosa para sus miembros, pero negándosela a los demás cuando ella estaba en posición de poder. Esto permitía hablar de forma coherente de un verdadero diálogo inter-religioso, una cuestión que no adquirirá toda su amplitud más que en los últimos decenios del siglo[26].

En lo que se refiere al gobierno de la Iglesia, el acento que se pone en la colegialidad episcopal y la afirmacion clara (por primera vez en un texto conciliar) de la sacramentalidad del episcopado (*LG* 21) restablecen hasta cierto punto el equilibrio que habían alterado las definiciones del Vaticano I, y ello a pesar del recuerdo casi obsesivo de aquellas definiciones en numerosos pasajes[27]. El pueblo de Dios queda estructurado por una jerarquía de la que se subraya a la vez el carácter funcional y sacramental y la función de servicio. Desde esta perspectiva, la restauración del diaconado como orden permanente tiene un alcance eclesiológico que sin duda todavía está por desplegar.

En lo relativo al episcopado, el concilio utiliza los elementos que la teología reciente había recobrado y elaborado mejor a partir de la tradición, especialmente el concepto de colegialidad episcopal. Afirma que el poder supremo en la Iglesia pertenece no solamente al papa, sino también al colegio episcopal unido al papa. Los obispos como colegio u orden episcopal suceden al «colegio» de los apóstoles, pero como grupo estructurado que tiene a Pedro por cabeza. En otras palabras, la Iglesia católica no es solamente una monarquía: al lado del poder monárquico existe otro poder colegial. No se puede decir que se haya encontrado una fórmula para expresar la relación armoniosa de estos dos poderes, sobre todo si se tiene en cuenta que el segundo es inadecuadamente distinto del primero: el concilio no dice en qué cosas limita un poder al otro; se contenta con repetir que es necesaria su concordia. Por ejemplo, el sujeto de la infalibilidad es el colegio de los obispos, cuya cabeza es el papa y que no está completo sin esa cabeza.

26. Cf. J. R. DIONNE, *The papacy and the Church. A Study of Praxis and reception in Ecumenical Perspective*, Philosophical Library, New York 1987.

27. La teología del episcopado había sido objeto de numerosos estudios antes del concilio: A. G. MARTIMORT, *De l'évêque*, Cerf, Paris 1946; *The Apostolic Ministry. Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy*, Hodder & Stoughton, London 1946; *Episcopus. Studien über das Bischofsamt*, Gregorius Verlag, Regensburg 1949; Y. CONGAR - B. DUPUY (eds.), *El episcopado y la Iglesia universal* (1962), Estela, Barcelona 1966; *L'Évêque dans l'Église du Christ*, DDB, Paris-Bruges 1963.

Además, la famosa *Nota explicativa previa*, añadida en el último minuto, «por mandato de la autoridad superior», al cap. 3 de la Constitución, parece retirar con una mano lo que concede por otra[28]. En esta nota que limita estrictamente el alcance del término «colegio», se lee la siguiente frase: «El sumo pontífice, como pastor supremo de la Iglesia, puede ejercer libremente su potestad en todo tiempo, como lo exige su propio ministerio» (n. 4). Pero si esta nota no contradice la letra del texto, resulta difícil decir que interpreta la intención del concilio. Puede fácilmente dejar la impresión de que no solamente recoge las decisiones del Vaticano I, sino que las refuerza.

Las relaciones entre el primado papal y el episcopado siguen, por consiguiente, siendo objeto de discusión. La forma que tomen en los decenios siguientes al concilio variará notablemente en función de la interpretación que le den los papas. La creación de un Sínodo de obispos para secundar al papa es una de las formas que ha tomado la colegialidad. Propuesta por el decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos (*CD* 36), fue decidida por Pablo VI ya antes de la promulgación del decreto[29] y se puso en obra desde 1967. Si ha permitido multiplicar los contactos entre los episcopados, ha servido sobre todo hasta ahora para reforzar el magisterio romano. Al contrario, el mismo hecho conciliar representó un momento privilegiado. No carece de importancia el hecho de que sus decretos se promulgaran, no ya por el papa con la aprobación del concilio, sino por el papa «en unión con los venerables padres». En este aspecto concreto, el Vaticano II es complementario de las decisiones del Vaticano I, pero sin que pueda hablarse de una síntesis acabada.

3. De la *Lumen Gentium* a la *Gaudium et Spes*

Indicaciones bibliográficas: Y. Congar y M. Peuchmaurd (eds.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, Taurus, Madrid 1970, 3 vols.– G. Baraúna y H. Crouzel (eds.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, Studium, Madrid 1967.

Cuando el papa Juan XXIII convocó el Concilio, le asignó como tarea el *aggiornamento* de la Iglesia, su «puesta al día». Se trataba de desembarazar a la Iglesia católica del polvo de los siglos, para que la luz del Evangelio pudiera percibirse mejor en el mundo actual. Lo que proponía Juan XXIII era un examen de conciencia eclesial, pero con la finalidad de percibir mejor lo que los teólogos llaman los «imperativos» (el *kairos*) del momento histórico. Semejante examen de conciencia había sido preparado por una serie de trabajos teológicos que trataban de la relación entre la Iglesia y el mundo. Por tanto, se trataba de una intención misionera; presuponía una conciencia más o menos viva del foso que existía entre una cierta cultura de Iglesia y las corrientes dominantes de la cultura de la época.

28. La «Nota explicativa previa» sigue de ordinario al texto de la constitución; sobre este nota, cf. Y. Congar, en *RSPT* 66 (1982) 94-97; J. Grootaers (ed.) *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la* Nota explicativa praevia *(LG ch. III)*, Leuven Univers. Press, 1986.

29. Motu proprio *Apostolica sollicitudo* de 1965: *DC* 62 (1965) 1663-1668.

Esta perspectiva misionera se encuentra inscrita de manera orgánica en la definición misma de la Iglesia: ella recibe de su Fundador «la misión de anunciar el reino de Cristo e instaurarlo en todos los pueblos» (*LG* 5). Esta tarea corresponde a todo el pueblo de Dios, ya que Cristo lo ha asumido y «se sirve también de él como instrumento de la redención universal» y «lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra» (*LG* 9); por eso mismo, «la responsabilidad de diseminar la fe corresponde a todo discípulo de Cristo en su parte» (*LG* 17).

El primer fruto del trabajo conciliar fue la reforma de la liturgia. Fue también el más visible, en un primer tiempo, y el que afectaba a lo más vivo de la sensibilidad católica. La constitución *Sacrosanctum Concilium*, promulgada el 5 de diciembre de 1963, tocaba algo que desde hacía cuatro siglos parecía inmutable. Desembarazaba el culto católico de una serie de sobrecargas, le devolvía su dimensión comunitaria, lo abría a la diversidad de lenguas vivas y, más tímidamente, de las costumbres locales. Se trata de una reforma para uso interno, pero así se quitaban los obstáculos inútiles a la percepción de lo esencial: el misterio de Cristo actuando en la Iglesia.

Por otra parte, las perspectivas eclesiológicas renovadas de la *Lumen Gentium* encerraban numerosas consecuencias que era preciso traducir en otros documentos más detallados: sobre el ministerio de los obispos, sobre los sacerdotes y su formación, sobre el ecumenismo, sobre las Iglesias orientales. Este trabajo ocupó una gran parte del tiempo durante las cuatro sesiones que duró el concilio.

La promoción de la unidad entre los cristianos era uno de los objetivos que había propuesto al Concilio Juan XXIII y se observa en más de un texto. Así, la Constitución dogmática sobre la revelación procura hacer justicia al principio reformado de la suficiencia de la Escritura (*DV* 1) y subraya que «el magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio» (*DV* 10). Más en general, la perspectiva de la historia de la salvación adoptada por el concilio acerca manifiestamente el discurso conciliar a las posiciones protestantes. Desde el punto de vista eclesiológico, el decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo asimila los progresos hechos desde hacía tres cuartos de siglo en el diálogo entre los cristianos y reconoce todo lo que une a los católicos con sus «hermanos separados», no sólo en cuanto individuos, sino en cuanto «Iglesias o comunidades eclesiales». Superando el concepto de unicidad de la verdadera Iglesia, tan jurídicamente marcado, adopta el concepto más sacramental de la comunión. Puede hablar entonces de comunión imperfecta, pero ya parcialmente presente, en particular por medio del bautismo, pero también por la participación común de otros medios de gracia y de otros bienes espirituales[30]. En este progreso del ecumenismo, la presencia atenta de obervadores no-católicos, frecuentemente consultados, durante todo el desarrollo del concilio tuvo evidentemente un papel importante.

No obstante, la distinción lanzada en la primera sesión del concilio por el cardenal Léon-Joseph Suenens, arzobispo de Malinas, vino a recordar la orientación primordial de los trabajos conciliares: la «apertura al mundo». La puesta al día de la Iglesia en sí misma (*Ecclesia ad intra*) no debía hacer olvidar la urgencia de la misión fuera de sus fronteras (*ad extra*). Esta apertura dejó huellas en todos los documentos, pero sobre todo en los decretos relativos al apostolado de los laicos

30. Cf. *LG* 15; *UR* 2, 3, 4, 22; *EO* 30.

y a la tarea misionera de la Iglesia, en las declaraciones *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa y *Nostra aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas y, finalmente, en uno de los textos más admirables del concilio: la constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy.

Un primer aspecto de este último documento se refleja en su título: no ya «la Iglesia y el mundo de hoy», sino «en el mundo de hoy». Además, el texto se propone expresamente vincularse a un momento determinado de la historia: ese «hoy» se describe en una «exposición preliminar» sobre «la situación del hombre en el mundo de hoy» con sus «esperanzas y temores». El primer párrafo, tantas veces citado, permite captar todo el alcance del cambio de perspectiva respecto a la «ciudadela sitiada» de antaño:

> «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia.
>
> Por ello, el concilio Vaticano II, tras haber profundizado en el misterio de la Iglesia, se dirige ahora no sólo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de anunciar a todos cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual»[31].

Es también característico el método del documento. A diferencia de otros muchos textos del magisterio católico, la *Gaudium et Spes* no parte de los principios doctrinales sacados de la revelación para iluminar la acción de los cristianos. Al tocar las cuestiones de hoy, la familia, la cultura, la vida económico-social, la vida política, la paz y la carrera de armamentos, el texto comienza en cada ocasión por un breve análisis de la situación. Se ha relacionado, no sin razón, este método con el que ya había sido popularizado por la Juventud Obrera Cristiana (JOC) de Joseph Cardijn a partir de 1925: el análisis de los «hechos de vida» (el «ver») precede a su iluminación bajo la luz del evangelio («el juzgar»), antes de permitir pasar a la acción («el actuar»). Este mismo método se utilizará a continuación en otros textos del magisterio, como los documentos finales de las dos Asambleas generales del episcopado latino-americano en Medellín (1968) y en Puebla (1979). El retorno al estilo antiguo, en los años 90, será un signo de las tendencias conservadoras que se advierten en estos momentos.

Una lectura rápida de la *Gaudium et Spes* pudo hacer que se tachara al documento de optimismo exagerado (se ha hablado de su «teilhardismo»). Es verdad que su consideración de las realidades históricas es claramente positiva. Pero hay que constatar ante todo la medida del desplazamiento que este texto lleva a cabo respecto al modelo de Iglesia heredado de la Edad Media y que se advertía aún en la eclesiología de un León XIII. Por primera vez en un documento de esta importancia, la Iglesia católica acepta francamente la autonomía de las realidades temporales en su propio orden y reconoce el pluralismo de las sociedades modernas.

31. *GS* 1: *COD* II-2, 2167.

En consecuencia, el concilio no recurre ya a la «teología de la consagración del mundo» que había conocido hasta entonces horas de éxito.

Más todavía, como para rubricar con un acorde final toda la obra del concilio, la *Gaudium et Spes* introduce una perspectiva que habría de afirmarse a continuación: en vez de ver al mundo a partir de la Iglesia, es la Iglesia la que se ve a sí misma como un instrumento al servicio del proyecto de Dios en el mundo. Un texto como el que citamos a continuación es característico en este sentido:

> «La Iglesia, custodio del depósito de la palabra de Dios, del que manan los principios en el orden religioso y moral, sin que siempre tenga a mano respuesta adecuada a cada cuestión, desea unir la luz de la revelación al saber humano para iluminar el camino recientemente emprendido por la humanidad»[32].

El concepto de Iglesia-sacramento no podía menos de provocar esta revolución en las ideas.

32. *GS*33: *COD* II-2, 2207.

CAPÍTULO XVI

Ser Iglesia a finales del siglo XX

I. DESPUÉS DEL CONCILIO

1. LA RECEPCIÓN DEL VATICANO II

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: G. ALBERIGO - J.-P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987.– A. ACERBI, *L'ecclésiologie à la base des institutions écclesiales post-conciliaires*, en *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*, Beauchesne, Paris 1981, 232-258.– J. RATZINGER - V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1986.– G. THILS, *L'après Vatican II: un nouvel age de l'Église?*, Faculté de Théologie, Louvain-la-Neuve 1985.

Los años que siguieron al concilio Vaticano II no frenaron el ritmo de las transformaciones del planeta. El concilio se había desarrollado en la atmósfera de euforia de las esperanzas de la post-guerra. Sin embargo, a finales de los años sesenta varios signos en serie anunciaron una crisis duradera y pluriforme en la sociedad mundial, en los planos económico y político, al mismo tiempo que los descubrimientos científicos y sus aplicaciones técnicas transformaban profundamente los modos de vivir. La percepción de los valores conoce en nuestros días numerosos desplazamientos.

Es preciso recordar en breves palabras este ambiente para que nos ayude a comprender la manera como fue recibida la enseñanza del Concilio en la Iglesia católica. Su aplicación concreta conoció al principio una fase de entusiasmo. En poco tiempo se promulgaron en Roma una serie de decretos para aplicar las decisiones tomadas por los padres conciliares. Los primeros sínodos de obispos se preocuparon del *aggiornamento* de la Iglesia. Se empezó a trabajar en una refundición del derecho canónico. Pablo VI reformó e internacionalizó la Curia vaticana. Las grandes asambleas episcopales, nacionales y continentales, intentaban la aplicación de las normas conciliares en su ambiente particular; la más célebre de todas ellas fue la Asamblea general del episcopado latinoamericano de Medellín

(Colombia) en 1968; pero también se celebraron otras en Kampala (1969), en Manila (1970), en Puebla en Méjico (1979).

Esta fase de euforia fue seguida en muchos casos por otra fase de crisis y de inseguridad . Mientras algunos mostraban su impaciencia por la lentitud de las reformas, otros hablaban de precipitación y se crispaban en las antiguas posiciones. Siguiendo a mons. Marcel Lefèbvre, que consideraba que el concilio había caído en la herejía haciendo demasiadas concesiones a la modernidad, una pequeña minoría llegó hasta el cisma. Varios acontecimientos atestiguan esta crisis desde finales de los años 60: la revisión impuesta por Roma del *Catecismo holandés* para adultos, la intervención romana en el concilio pastoral de Holanda, la encíclica de Pablo VI *Humanae vitae* sobre la regulación de nacimientos (1968) que fue mal recibida en los países desarrollados. Si, inmediatamente después del concilio, pareció que el Vaticano favorecía la colegialidad entre los obispos, se mantuvieron sin embargo numerosas restricciones que no eran más que la traducción de los antiguos hábitos centralizadores de control de las Iglesias locales y de la desconfianza de Roma por los concilios. En más de un punto, la nueva edición del Código de derecho canónico (1983) fue considerada como retrasada respecto a las opciones del concilio[1]. Las conferencias episcopales, tenidas como demasiado ambiciosas en sus declaraciones doctrinales, se vieron invitadas a un ejercicio más reducido de sus funciones. En una palabra, «este Concilio tocó todos los terrenos de la vida religiosa, excepto la organización eclesiástica del poder»: se habló en el de la Escritura, de la colegialidad, de las Iglesias locales, pero quedó finalmente en manos del papa toda decisión o interpretación[2].

Por estos mismos años, la opinión católica tomó una viva conciencia de la secularización de la vida social. Cada vez más la conciencia de los fieles se iba emancipando respecto a los discursos de la jerarquía. Es típico, desde este punto de vista, el cuestionamiento a la vez teórico y práctico de las posiciones del magisterio. Sobre todo en los países ricos, las Iglesias se vaciaban de sus practicantes, hasta el punto de que ya en 1971 un teólogo podía plantear esta cuestión: el «siglo de la Iglesia», cuyo advenimiento había señalado Romano Guardini, ¿iba a convertirse en «el siglo del alejamiento en masa de las Iglesias»?[3]. La apertura conciliar permitía la expresión de numerosas críticas, que hasta entonces se habían reprimido: la Iglesia católica, se oía decir, es incoherente y anacrónica: habla de los pobres y se compromete con los ricos, predica los derechos del hombre y se niega a aplicarlos en su seno, pretende admitir las diversidades y mantiene un centralismo riguroso, etc.

Casi por todas partes, a partir de los años 60, se multiplican las «pequeñas comunidades de base». Son de tipos muy diversos. Nacidas en América latina, muchas veces por la iniciativa de religiosos o de religiosas cercanas al pueblo, florecientes sobre todo en Brasil, se fueron extendiendo por otras partes del mundo, modificándose sus formas. En los países industrializados, agrupan ordinaria-

1. Cf. G. THILS, *Le nouveau Code de droit canonique et l'ecclésiologie de Vatican II*: RTL 14 (1983) 289-301; G. FRANSEN, *Le nouveau Code de droit canonique. Présentation et réflexions*: *ibid*., 275-288.
2. P. HEGY, *L'autorité dans le catholicisme contemporaine*, Beauchesne, Paris 1975, 15-16.
3. J.-B. METZ, *Editorial* de *Concilium* 66 (1971) 319.

mente a creyentes convencidos que no se encuentran ya a gusto en las parroquias tradicionales y se muestran críticos respecto al aparato eclesiástico. En los países del Tercer Mundo, están de ordinario mejor integradas en la estructura tradicional, bajo diversos nombres. El número limitado de sus miembros permite la ayuda y el conocimiento mutuos, un funcionamiento participativo sin estructuras rígidas, unas responsabilidades diversificadas, reuniones, comisiones y consejos. Todo esto favorecía el arraigo concreto en las situaciones locales. Era como «un nuevo modo de ser Iglesia»[4], una experiencia nueva de «eclesiogénesis»[5]. Mientras que algunos obispos desconfiaban de ellas, otros veían en todo esto la respuesta a los desafíos del momento, una renovación de la parroquia y una manera de suplir la escasez de clero. Varias conferencias episcopales hicieron de ellas una prioridad, por ejemplo, en el África subsahariana.

En Europa, el diálogo entre cristianos y marxistas desembocó en el nacimiento de una «teología política» en la que coincidieron teólogos católicos, como Johann Baptist Metz, y teólogos protestantes, como Jürgen Moltmann, cuyas obras se tradujeron pronto a las diversas lenguas. Un poco más tarde, por el año 1970, sus discípulos llegados de América latina, después de volver a sus países y colocados ante las injusticias clamorosas de la situación económica, trasformaron esta reflexión procedente de los países ricos en una «teología de la liberación», uno de cuyos protagonistas más conocidos es el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez[6]. Esta teología conoció varias corrientes, más o menos radicales, utilizando más o menos libremente algunas categorías del análisis marxista. Por este motivo atrajo la desconfianza de los ambientes conservadores (incluso en Roma) y la persecución en varios países. Aprobada con prudencia por Pablo VI en 1975[7], objeto de una severa advertencia por la Congregación de la fe en 1984[8], acabó siendo «canonizada» por Juan Pablo II, que se ha referido más de una vez a ella en sus discursos.

El espíritu de apertura al mundo característico del concilio influye, al menos en algunos sectores, en el propio magisterio del papa y de los obispos. Los grandes documentos de las asambleas generales del episcopado de América latina, en Medellín y en Puebla, se apoyan en los análisis de la sociedad. Un texto característico del magisterio del papa, inspirado en esta concepción, es la carta apostólica de Pablo VI al cardenal Maurice Roy *Octogesima adveniens* (1971). En materia social y política, afirma el papa, la Iglesia «no tiene la única palabra»: «incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla [...] en diálogo con los demás hermanos cristianos y con todos los hombres de buena voluntad»[9]. Han obtenido un gran eco las magní-

4. Cf. M. DE CARVALHO AZEVEDO, *Comunidades eclesiales de base. Alcance y desafío de un modo nuevo de ser Iglesia*, Atenas, Madrid 1986.

5. L. BOFF, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander [3]1980.

6. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas* (1971), Sígueme, Salamanca [14]1990; I. ELLACURÍA, *la Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*: *Estudios centro-americanos* 32 (1977) 707-722.

7. Cf. Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*: *MPC* II, 85-120, aquí 95-98.

8. Cf. *DC* 81 (1984) 890-900, y *DC* 83 (1986) 393-411.

9. Cf. *DC* 68 (1971) 502; *MPC* II, 803-824, texto citado en 807.

ficas *Cartas* de los obispos de los Estados Unidos sobre las armas nucleares y la justicia económica, especialmente por el método que se siguió en su elaboración: después de amplias consultas a expertos cristianos y no cristianos, aparecieron al principio en una versión provisional, para someterse a la crítica antes de aparecer en la versión definitiva[10].

2. LA PROBLEMÁTICA ECLESIOLÓGICA DESPUÉS DEL VATICANO II

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: H. FRIES, *Das 2. Vaticanum und die katholische Ekklesiologie. Versuch einer Bilan*: *Münchener theologische Zeitschrift* 35 (1985) 67-68.– A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia, o. c.*, 985-1044 y 1066-1172 (bibliografía).– S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Styria, Graz-Wien-Köln 1992.

SOBRE LA ESTRUCTURA DE LA ECLESIOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO: R. E. BROWN, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron* , DDB, Bilbao 1988– A. DESCAMPS, *Jésus et l'Église. Études d'exégèse et de théologie*, University Press, Leuven .– J. GUILLET, *Entre Jésus et l'Église*, Seuil, Paris 1985.– G. LOHFINK, *L'Église que voulait Jésus* (1982), Cerf, Paris 1985.– *L'Église, institution et foi*, Publ. des Fac. univ. Saint-Louis, Bruxelles 1979.

Es entonces cuando surgen en la eclesiología católica algunas nuevas problemáticas. Para muchos teólogos, los grandes textos conciliares siguen siendo una fuente de inspiración, aunque observan que tienen sus límites y se dejan llevar a extremos opuestos. El concilio había abierto brechas en un sistema hasta entones monolítico. Había puesto de relieve la igualdad fundamental de todos los miembros del pueblo de Dios, había revalorizado las Iglesias locales frente al centralismo romano, había flexibilizado las formas fijas de las funciones eclesiales restaurando el diaconado como orden permanente y abriéndolo a los hombres casados. Más ampliamente, había transformado la visión del «mundo», superando la actitud defensiva o conquistadora, se había expresado en términos de solidaridad con las luchas concretas de la historia[11]. En los años que siguieron, los caminos que se habían abierto no podían menos de ser explorados, con el «coraje del riesgo» que recomendaba ya en 1966 el teólogo Karl Rahner: «En la vida práctica de la Iglesia de nuestros días, el único tuciorismo que se permite es el tuciorismo de la audacia [...]. Hoy la seguridad no está en el pasado, sino en el futuro»[12].

Estas exploraciones, que no se quedaron en teorías, supieron sacar provecho de una lectura renovada de los textos fundadores. Una atención más precisa a las diversas eclesiologías contenidas en los textos del Nuevo testamento deja ver el amplio margen de libertad del que dispone la Iglesia para su organización. Muchas de sus formas nacieron de una respuesta a las necesidades de la historia y no tienen más que una relación muy indirecta con una voluntad instituyente de Je-

10. *Le défi de la paix: la promesse de Dieu et notre réponse*: *DC* 80 (1983) 715-762; *Justice économique pour tous. Enseignement social catholique et économie americaine:* DC 84 (1987) 617-681.

11. Cf. P. TIHON, *Des missions à la mission. La problématique missionaire depuis Vatican II*: NRT 107 (1985) 520-536 y 698-721.

12. *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, 1966, 275-276. El tuciorismo en moral prescribe escoger lo más seguro.

sús: no son «de derecho divino». Lo que puso en pie la Iglesia, puede también cambiarlo.

Los estudios sobre la historia de la Iglesia y de las doctrinas eclesiológicas que prosiguieron por este mismo tiempo vinieron a confirmar los trabajos de los exégetas. Ponen de manifiesto los numerosos factores políticos, sociales, ideológicos, culturales que condicionaron la evolución de las formas de la vida eclesial a lo largo de los siglos. Destacan las diversidades de estas formas en Oriente y en Occidente. Muestran la sacralización progresiva de las funciones de la autoridad, su codificación jurídica sobre todo en la Iglesia romana, el unilateralismo y el empobrecimiento que estas evoluciones representan respecto a las perspectivas de los primeros siglos. En esta misma medida, relativizan las formas actuales quitándoles lo que tenían de intangible. Apoyados en estos resultados, los teólogos pasan revista a los diversos «modelos de Iglesia», poniendo así de manifiesto las posibles variantes que se ofrecen y experimentan por diversas partes[13].

II. ORIENTACIONES DOCTRINALES Y PASTORALES

1. Por unas Iglesias más «locales»

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: G. GHIRLANDA, *Iglesia universal, particular y local en el concilio Vaticano II y en el nuevo Código de derecho canónico*, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después*, Sígueme, Salamanca 1989, 629-650.–H. LEGRAND, *La catholicité des Églises locales*, en *Enracinement et universalité*, Desclée, Paris 1991, 159-183; ID., *La Iglesia local*, en *Iniciación a la práctica de la teología*, III, Cristiandad, Madrid 1985, 138-319.– M. DORTEL-CLAUDOT, *Églises locales, Église universelle. Comment se gouverne le peuple de Dieu*, Chalet, Lyon 1973.– H. DE LUBAC, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Sígueme, Salamanca 1974.– COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Thèmes choisis d'ecclésiologie*, n° 5: *DC* 83 (19186) 64-66.

Todos estos estudios mostraban que el campo estaba abierto a formas nuevas de vida eclesial, mucho más libremente de como dejaba percibir la herencia de los siglos recientes. El mismo Nuevo Testamento atestigua varios tipos de organización de las comunidades cristianas. ¿No podía encontrarse de nuevo aquella flexibilidad de los comienzos? ¿No podía responder hoy esta diversidad de modelos a las necesidades de adaptación de las Iglesias locales a las diferentes culturas? En efecto, éstas soportan cada vez peor la uniformidad que les impone el centralismo de Roma.

Así pues, al terminar el concilio empezó a desarrollarse, en la teología de la Iglesia, un capítulo que llevaba varios siglos ausente de la eclesiología: el de las Iglesias locales o particulares. El Vaticano II no había hecho más que esbozar este tema[14]. Además, su punto de partida era la Iglesia universal, vista como la reunión de los fieles en torno a los obispos y el papa: semejante perspectiva no favorecía en nada el pleno reconocimiento de las Iglesias locales.

13. Cf. A. DULLES, *Models of the Church*, Doubleday, New York 1974 (²1988).
14. *LG* 26; cf. *CD* 11; *AG* 4.10.15.22. Trata de ello el Código de derecho canónico de 1983 (can. 368).

Los estudios teológicos vinieron a ofrecer un apoyo teórico al vasto movimiento de las «comunidades eclesiales de base», evocado anteriormente. Los teólogos enumeraban sus cualidades: son la mejor manera de poner en obra la eclesiología de comunión. Apoyándose en un inciso del concilio que habla de «comunidades frecuentemente pequeñas y pobres» (*LG* 26.2), reconocen en ellas todos los rasgos que definen a una Iglesia: una misma fe, los mismos sacramentos, la comunión con los pastores. Leen la Biblia aplicándola a su realidad concreta. Se libran del clericalismo dominante: el pueblo de Dios, en particular el de los pobres, recobra en ellas su palabra. Son evangelizadoras. En una palabra, representan una «apertura» eclesiológica característica de nuestro tiempo.

Traspuesta al África, la problemática de las comunidades cristianas de base se cruzaba con otra: la de desnivel existente entre el cristianismo a la europea, importado por la colonización, y las culturas locales en busca de sus raíces. En esos países, este desnivel iba acompañado de una dependencia económica respecto a las Iglesias de los antiguos países colonizadores, dependencia que favorecía la continuidad de un tipo de funcionamiento poco adaptado a las mentalidades locales. Se levantaron voces reclamando una «moratoria» en el envío de personal y de dinero, para que las «Iglesias jóvenes» pudieran acceder a una verdadera autonomía, no sólo administrando los recursos ajenos, sino financiándose ellas mismas. Esta propuesta, lanzada en Lusaka en 1974 por la Conferencia protestante de las Iglesias de todo el África (CETA) y que repercutió en los ambientes católicos, tuvo poco éxito entre los obispos[15]. Al contrario, en el modelo de las comunidades de base, los obispos vieron una manera eficaz de promover sobre el terreno la búsqueda de una reforma propiamente africana de hacer Iglesia, más cerca de las tradiciones familiares y clásicas de los fieles[16].

En el sínodo romano sobre la evangelización, en el año 1974, el primero en donde los obispos del «tercer mundo» tenían un peso mayoritario, se puso claramente de manifiesto, sobre todo por parte de los obispos africanos, el foso abierto entre el Evangelio y las culturas, hasta el punto de que el papa Pablo VI, en su discurso final, creyó necesario recordar la importancia de la comunión con Roma, centro de la unidad[17]. En el documento de síntesis que publicó el año siguiente, la «evangelización de las culturas» formaba parte de las prioridades[18]. La urgencia de la «inculturación» del Evangelio sería recordada periódicamente por su sucesor; pero cuando algunos teólogos africanos lanzaron en 1977 el proyecto de un «Concilio africano para el año 2000», numerosas objeciones trasformaron el proyecto inicial en «Asamblea especial del sínodo romano para la Iglesia de África» (1994), lo cual modificaba notablemente la perspectiva.

La concesión de esta prioridad del arraigo de la fe en las diversas culturas se añadía a otra prioridad: la que presentaban las situaciones de injusticia y de explotación, más característica de la conciencia eclesial en América latina y que ya

15. Cf. F. EBOUSSI BOULAGA, *La démission*: Spiritus 56 (119174) 176-187; sobre el debate, cf. P. TIHON, *Des missions à la mission*, art. cit., 704-706.

16. Cf. H. MAURIER, *Les missions* , Cerf, Paris 1993; J. COMBY, *Para comprender dos mil años de evangelización*: Verbo Divino, Estella 1994; P. TIHON, *Retour aux missions? Une lecture de l'encyclique «Redemptoris missio»*: NRT 114 (1992) 69-86.

17. Discurso final al sínoido de 1974: *DC* 71 (1974) 951-954.

18. *Evangelii nuntiandi*, n. 20 y 63: *DC* 73 (11976) 4 y 14.

había dado origen a las teologías de la liberación. El vigor de esta corriente «liberacionista» suscitó ecos y emulaciones en otras partes del mundo: concretamente en África del Sur, donde la lucha contra el *apartheid* imponía una atención social más que simplemente cultural, y donde los teólogos lanzaron otro neologismo, menos estrechamente ligado a la cultura: la «contextualización». Y luego en Asia, donde la cuestión de la pobreza se vivía en el seno de un diálogo interreligioso, visto igualmente como una cuestión prioritaria[19].

2. «¿SE NECESITAN LAICOS EN LA IGLESIA?»

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: L. BOFF, *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander 1982.– R. PARENT, *Une Église de baptisés. Pour surmonter l'opposition clercs-laïcs*, Cerf, Paris 1987.– B. FORTE, *Laicado y laicidad*, Sígueme, Salamanca 1987.– G. THILS, *Les laïcs. À la recherche d'une définition*: RTL 19 (1988) 191-196.

SOBRE LOS CARISMAS: antes del Concilio, cf. bibliografía en A. WINKLHOFER, *L'Église, présence du Christ*, Cerf, Paris 1966.– Después del Concilio, cf. bibliografía en H. KÜNG, *Ser cristiano,* Cristiandad, Madrid 1977.– S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenwerständnis, o. c.*– G. HASSENHÜTTLE, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Herder, Freiburg 1969.– N. SILANES (ed.), *Los carismas en la Iglesia.* Ponencias del X Simposio Internacional de Teología Trinitaria, Secretariado Trinitario, Salamanca 1976.

SOBRE LOS MOVIMIENTOIS «CARISMÁTICOS»: K. Y D. RANAAGHAN, *Le retour de l'Esprit. Le mouvement pentecôtiste catholique*, Cerf, Paris 11972.– R. LAURENTIN, *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir*, Beauchesne, Paris 1974 (bibliogr. p. 253-260).– E. O'CONNOR, *Le renouveau charismatique. Origines et perspectives,* Beauchesne, Paris 1975.– F. MAC NUTT, *Le pouvoir de guérir*, Cerf, Paris 1980.– F. A. SULLIVAN, *Charismes et renouveau charismatique. Une étude biblique et théologique*, DDB, Paris 1988.– P. FERNÁNDEZ (ed.), *La renovación carismática.* Documentación Pontificia, Episcopal y Teológica, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978.

En todos los casos mencionados, se trataba para el conjunto de los cristianos de un mismo sitio de «asumir la responsabilidad de ser la Iglesia en donde se encontrasen»[20]. En adelante no serían ya suficientes las perspectivas clásicas sobre el laicado que seguían marcando todavía a los textos conciliares. El término mismo de «laico» había llegado a adquirir un tinte clerical, como señala el título provocativo de un artículo: «¿Se necesitan laicos en la Iglesia?»[21]. La distinción entre clérigos y laicos ¿no era el reflejo de una «expropiación del pueblo» por una categoría hegemónica?[22]. En vísperas del sínodo de 1987 que iba a consagrarse a este tema, lo señalaba más de un observador: donde la jerarquía proponía una renovación de la «teología del laicado», los laicos apelaban a una nueva eclesiología, a una eclesiología en donde la condición común de los bautizados prevaleciera so-

19. Cf. A. PIERIS, *Une théologie asiatique de la libération*, Centurion, Paris 1990.
20. Fórmula de mons. P. KALILOMBE, obispo de Lilongwe (Malawi), en mayo de 1976 (cf. fichas *Prospective* 520/76).
21. H. U. VON BALTHASAR, *Communio* 4 (1979) 7-16.
22. L. BOFF, *Iglesia, carisma y poder*, Sal Terrae, Santander 1982, 224s.

bre las situaciones específicas ligadas a la diversidad de los carismas y de los ministerios. El sínodo no se orientó por este camino[23].

En un estilo todavía muy clerical, el Concilio había invitado en varias ocasiones a asociar a los laicos en las responsabilidades de la comunidad cristiana. Los años que siguieron vieron florecer toda una retórica de participación, incluso de participación en las decisiones («Todos responsables en la Iglesia»[24]. Muchos recordaban el viejo proverbio, citado a menudo por Yves Congar: «Lo que interesa a todo el mundo, debe ser tratado por todo el mundo»[25]. En muchos casos, este discurso no era más que una fachada para cubrir unos hábitos que seguían siendo clericales, lo cual explica la demanda repetida de más «democracia» en la Iglesia católica. En las jóvenes Iglesias, los cristianos más activos critican la persistencia del modelo misionero, empeñado en ser paternalista, si no autoritario. Al contrario, las corrientes más tradicionales no dejaban de recordar a este propósito que «la Iglesia no es una democracia». La identificación común entre presbiterado y sacerdocio no facilitaba tampoco la clarificación de la distinción entre el «sacerdocio común de los bautizados» (recordado por la *LG* 10 y 11) y el «sacerdocio ministerial», a pesar de que el discurso conciliar subraya que «están ordenados el uno al otro».

Era de esperar que el período postconciliar viera multiplicarse además los estudios sobre el lugar de los carismas en la Iglesia. Ya antes del Concilio habían aparecido varios estudios fundamentales sobre este tema. Se habló brevemente de ellos en la constitución *Lumen Gentium* (n. 12). Después del Concilio aparecieron otros trabajos que, sin embargo, no tuvieron mucho impacto en la práctica. Por el contrario, el catolicismo conoció a partir de 1967 una «renovación carismática», cercana a los movimientos pentecostalistas que habían florecido en los Estados Unidos a comienzos de siglo. Nacido casi siempre por iniciativa de los laicos, volvió a aclimatar en el contexto católico algunas prácticas olvidadas, como la glosolalia («hablar en lenguas») o los cultos de curación. Tiene sus propias publicaciones, sus grandes asambleas periódicas, sus teólogos; ha dado origen a varios movimientos o comunidades de un estilo nuevo, que reagrupan de ordinario a personas casadas y solteras, algunas de las cuales se han comprometido en la ayuda a los marginales y otras en la evangelización directa.

3. Las formas de la colegialidad

Indicaciones bibliográficas: Y. Congar, *Le probème ecclésiologique de la papauté après Vatican II*, en *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Paris 1971.– G. Schwaiger (ed.), *Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche*, Schöningh, München 1975.– G. Schwaiger,

23. Cf. Juan Pablo II, Exhortación apostólica post-sinodal *Christifideles laici* (1988): *DC* 86 (1989) 152-196.

24. Título de la Asamblea plenaria del episcopado francés en Lourdes en 1973 (Centurion, Paris 1973). Cf. F. Messner y J. Schlick, *Participation dans l'Église. Bibliographie internationale 1968-1975*, Cerdic-Public, Strasbourg 1975.

25. Cf. Y. Congar, *Vraire et fausse réfoirme dans l'Èglise*, Cerf, Paris 1969, 254 (trad. esp.: *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Instituto Estudios Políticos, Madrid 1953).

Päpstlicher Primat und Autorität der allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte, Schöningh, München 1977.– J.-M. TILLARD, *El obispo de Roma*, Sal Terrae, Santander 1986.– COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *La Primauté romaine dans la communion des Églises*, Cerf, Paris 1991.– J.-B. D'ONORIO, *Le Pape et le gouvernement de l'Église*, Fleurus-Tardy, Paris 1992.

SOBRE LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES: H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA, *Les Conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du colloque international de Salamanque (3-8 janv. 1988)*, Cerf, Paris 1988.– G. GHIRLANDA, *Concili particolari e Conferenze dei Vescovi: munus regendi et munus docendi?* : *La Civiltà Cattolica* 142/II (1991) 171-132.– A. ANTÓN, *Conferencias episcopales: ¿instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión*, Sígueme, Salamanca 1989.– H. MÜLLER y H. J. POTTMEYER (eds.), *Bischofskonferenz, Theologischer und juridischer Statut*, Patmos, Düsseldorf 1989.– Th. J. REESE (ed.), *Episcopal Conferences. Historical, Canonical and Theological Studies*, Georgetown University Press, Washington 1989.

En los años que siguieron al Concilio, los papas se preocuparon manifiestamente de poner en obras las decisiones conciliares que iban en el sentido de un gobierno más colegial. Este paso tenía sus dificultades: el gobierno seguía estando basado en una autoridad papal universal centralizada. Los sínodos de obispos que se celebraron regularmente en Roma daban cierto contenido a la colegialidad. Aunque sólo tenían un papel consultivo, estrechaban los contactos de los obispos entre sí y favorecían al menos el «sentimiento colegial» (*affectus collegialis*). En otro nivel, fueron numerosas las diócesis que volvieron a introducir la práctica de los sínodos diocesanos y hasta de las asambleas diocesanas[26]. Los hechos parecía que iban a imponer un ejercicio modificado del primado romano, que estaría más al servicio de una apertura misionera y de la comunión en la diversidad.

Sin embargo, pronto se impondría una cuestión que no era simplemente de orden práctico. Las necesidades de la coordinación habían impuesto, desde la segunda mitad del siglo II, la práctica de las asambleas regionales. Este modo de funcionamiento se había encontrado tan inscrito en la práctica que algunos teólogos hablan a este propósito de «conciliaridad» o de «principio sinodal» como de una «ley vital» del funcionamiento de la Iglesia. Pero ¿podía decirse que se trataba de un elemento esencial de su estructura? Por emplear la jerga teológica, ¿las conferencias episcopales son la expresión concreta y actualizada de una sinodalidad «de derecho divino»? ¿Podemos referirlas sin ningún equívoco a la voluntad de Cristo? En particular, ¿podemos reconocerles una autoridad doctrinal? Un coloquio de especialistas celebrado en Salamanca en 1988 puso de relieve el papel importante –y universalmente reconocido– que tuvieron las asambleas regionales de obispos durante los primeros siglos, incluso en el plano doctrinal. Desde entonces, un buen número de estudios han venido a precisar estas posiciones.

4. LOS CONFLICTOS, LA «RECEPCIÓN», LA COMUNIÓN

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: Sobre la recepción, cf. Y. CONGAR, *La réception comme réalité ecclèsiologique*: RSPT 56 (1972) 379-403.– W. BEINERT (ed.),

26. Cf., para Francia, M. HÉBRARD, *Révolution tranquille chez les catholiques. Voyage au pays des synodes diocésains*, Centurion, Paris 1989.

Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991.– G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Cerf, Paris 1993 (bibliogr.: 243-261).– H. J. SIEBEN, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Schöningh, Paderborn 1993, 385-421.

SOBRE LA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN: J.-M. R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias. La eclesiología de comunión*, Sígueme, Salamanca 1991, 133-184; ID., *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, Sígueme, Salamanca 1994– B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie oecuménique*, Cerf, Paris 1990, 137-156.– W. KASPER, *L'Église comme communion: un fil conducteur de l'ecclésiologie du Vatican II*: *Communio* 12 (1987) 15-31.

Estas diversas investigaciones no dejaron de suscitar reacciones entre los teólogos de tendencia más clásica. Provocaron además una actitud de vigilancia en las instancias romanas. Éstas se expresaron primero en la declaración *Mysterium ecclesiae* de la Congregación para la doctrina de la fe de 1973[27], y más tarde en un informe de la Comisión teológica internacional (instituida y nombrada por Roma después del concilio)[28]. Las inquietudes romanas se tradujeron entonces en medidas tomadas contra diversos teólogos. Después de numerosos debates doctrinales provocados por sus libros, se le retiró al teólogo suizo Hans Küng el título de teólogo católico. Unos años más tarde, el teólogo brasileño Leonardo Boff se veía igualmente sancionado por sus posiciones eclesiológicas[29]. La amplitud de las reacciones suscitadas por estas medidas en el seno del laicado católico es una señal de los cambios que se llevaron a cabo.El silencio impuesto a Leonardo Boff dio lugar a la publicación de un *dossier* que recogía toda la documentación relativa a la discusión, con el titulo característico de *Roma locuta* [30]: Roma había hablado, pero no todos escucharon su voz.

Los conflictos de este tipo no son ciertamente nuevos en la Iglesia. Sin embargo, la forma que tomaron en los decenios que siguieron al Vaticano II presenta rasgos inéditos. Ante todo, los medios de comunicación social, con su influencia relativamente nueva, dieron mayor notoriedad a estos conflictos. Por otra parte, se vivieron cada vez más como si formasen parte de la vida normal de la Iglesia. Los sociólogos ven en ello un signo de buena salud de la institución en un período de cambios rápidos. Los teólogos enumeran toda una serie de problemas semejantes a lo largo de la historia y muestran la perfecta legitimidad de muchos de ellos. Matizan la imagen de unanimidad que la Iglesia católica tiende a dar de sí misma. Algunos hablan de un «derecho al desacuerdo». El pluralismo interno, la coexistencia de tendencias opuestas en el seno de la Iglesia puede contribuir a una forma de unidad más flexible, sin los apoyos sociales y simbólicos de otros tiempos. Este pluralismo, que exige formas nuevas de regulación, no es un simple hecho al que haya que resignarse, sino una vocación a la que es preciso responder[31].

27. Texto del 24 junio 1972: *DC* 70 (1973) 667-668.

28. Commission théologique internationale, *Thémes choisis d'ecclésiologie*: DC 83 (1986) 57-73.

29. Se trata sobre todo del libro *Iglesia, carisma y poder*, Sal Terrae, Santander 1982.

30. *Roma locuta. Documentos sobre o livro «Igreja, carisma e poder» de Frei Leonardo Boff*, Vozes, Petrópolis 1985.

31. Cf. diversos números de revistas dedicados a los conflictos: *Christus* 58 (1968), *Lumière et Vie* 103 (1971), *Concilium* 51 (1970) y 73 (1972), *Pro mundi vita* 45 (1973). Cf. Y. CONGAR, *Ministerios y comunión eclesial*, FAX, Madrid 1973, 225-254.

El conjunto de estos debates puso de relieve un principio fundamental de la vida eclesial, el de la *recepción* . Este principio va ligado al papel que reconoce el concilio al «sentido de la fe», que es el de «la totalidad de los fieles» cuando «presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres» (*LG* 12). No cabe duda de que esta doctrina no había sido nunca totalmente olvidada. Pero en una perspectiva «piramidal», la recepción no significa otra cosa más que la obediencia, el consentimiento del pueblo a las decisiones de la autoridad. En la perspectiva de la antigua Iglesia, la comunión que liga a las Iglesias se manifiesta por su consentimiento, por el hecho de que se «reciben» mutuamente y reconocen la autenticidad de su fe y la calidad cristiana de su disciplina. Este proceso se aplica del mismo modo a las declaraciones dogmáticas que a las decisiones disciplinares o en materia moral, sea cual fuere la posición de aquel que las promulga. Se comprende mejor que se haya despertado esta problemática si se piensa en las tensiones que persisten en la Iglesia católica postconciliar: la recepción del propio concilio «se convierte en un test, sobre todo cuando vemos que se refuerza la impresión de que hay círculos influyentes que defienden la no-recepción»[32]. La doctrina tradicional de la recepción (con sus corolarios de la no-recepción y de la eventual modificación de la recepción a lo largo del tiempo) es sin duda un punto clave de la eclesiología actual.

Con los años, la eclesiología del Concilio se encuentra cada vez más caracterizada como «eclesiología de comunión». Por ejemplo, se ha destacado el hecho de que el sínodo romano de 1985, convocado para evaluar después de veinte años la aplicación del Concilio, evitó emplear la fórmula «pueblo de Dios» y prefirió expresarse en términos de «comunión». En algunos, la insistencia en la comunión puede significar una voluntad de volver a una imposible unanimidad. Otros, por el contrario, subrayan que el concepto de comunión es capaz de unificar la diversidad, tanto en el seno de la Iglesia católica como en el terreno ecuménico. De ahí la preferencia que le conceden los teólogos más preocupados de la «recomposición» de la unidad cristiana.

5. El privilegio de los pobres en la Iglesia

Indicaciones bibliográficas: J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae, Santander 1981.– G. Gutiérrez, *La recepción del Vaticano II en Latinoamérica*, en *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, 213-237.– *La Iglesia popular, entre el temor y la esperanza*: *Concilium* 196 (1984) 317-473.– Conseil oecuménique des Églises (J. de Santa Ana, ed.), *Les défis des pauvres à l'Église*, Clé, Yaoundé 1981; *L'Église de l'autre moitié du monde*, Karthala, Paris 1981; *L'Église et les pauvres*, P. M. Favre, Lausanne 1982.– J. Pixley y Cl. Boff, *Les pauvres: choix prioritaire*, Cerf, Paris 1990.– A. Durand, *La cause des pauvres. Société, éthique et foi*, Cerf, Paris 1991.– N. Lohfink, *Option for the poor. The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*, Bibel Press, Berkeley 1987.– V. Araya, *El Dios de los pobres*. El Misterio de Dios en la teología de la liberación, DEI, San José (Costa Rica), 1983.

32. W. Beinert, *Glaube als Zustimmung*, o. c., 22.

En los países de mayor pobreza y ante todo en América latina, la reflexión eclesiológica ha tomado rasgos particulares, algunos de los cuales han adquirido carta de ciudadanía en el conjunto de la catolicidad. En efecto, una de las características de las teologías de la liberación es querer estar muy expresamente al servicio de las comunidades más desfavorecidas y de sus luchas por una mayor justicia. Lo que define la «pertinencia» de su contenido es que desean iluminar por el Evangelio las situaciones de injusticia y de opresión tal como se viven en esas comunidades, ayudándose por otro lado en su comprensión de la «mediación» de las ciencias sociales. Tienen en cuenta la novedad que representa la irrupción de las masas pobres como protagonistas en la escena de la historia, la expansión de las comunidades de base en la Iglesia, la acogida que se les reserva en los grandes documentos de la Iglesia latinoamericana, sobre todo en Medellín y en Puebla. La eclesiología que parte de estos presupuestos toma entonces como ángulo de perspectiva ese «reverso de la historia» que es la situación de los pobres; incluso para los cristianos que son ricos, la Iglesia ha de seguir siendo de todas formas «la Iglesia de los pobres». Restituye su lugar a los mártires, con los que esas Iglesias cuentan en gran número: la existencia eclesial es siempre una marcha en seguimiento de Jesús crucificado. En esta marcha, la Iglesia de los pobres es un grupo profético: denuncia la inhumanidad de los sistemas sociales que aplastan al hombre y anuncia que su grito es escuchado por el Dios de la alianza y de la promesa. Son los pobres los que cargan con la esperanza del mundo y los que pueden dar un contenido a la utopía del reino de Dios; a ellos es a los que pertenece el porvenir. Esta eclesiología reconoce la esperanza mesiánica: la «felicidad prometida» no es solamente para «el más allá».

La asunción seria de esta perspectiva y las consecuencias prácticas que lleva consigo han tomado en la Iglesia católica del último cuarto de siglo el nombre de «opción por los pobres». La radicalidad de algunas posiciones ha provocado reacciones. Como no es posible rechazar en nombre del Evangelio la opción de base, el discurso habitual le ha quitado mordiente dotándole de adjetivos: se ha convertido en «opción preferencial, no exclusiva ni excluyente». Se ha intentado además disminuir su alcance añadiéndole otras «opciones prioritarias». Los grupos comprometidos en esta línea, en particular muchos miembros de institutos religiosos, muy activos en América latina, han aceptado introducir estos matices en su discurso, sin que esto les impida actuar esforzándose por traducir en actos el radicalismo evangélico.

III. LA IGLESIA CATÓLICA Y LOS «OTROS»

1. En busca de la unidad de las Iglesias

Indicaciones bibliográficas: Y. Congar, *Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Églises non -catholiques. Un bilan*: RDC 25 (1975) 168-198; *Essais oecuméniques, o.c.; Diversités et communion, o. c.*– Ch. Duquoc, *Des Église provisoires. Essai d'ecclésiologie oecuménique*, Cerf, Paris 1985.– B. Sesboüé, *Pour une théologie oecuménique. Église et sacrements. Eucharistie et ministères. La Vierge Marie*, Cerf, Paris 1990.

El concilio Vaticano II se preocupó mucho del ecumenismo. Los años siguientes conocieron en este aspecto diversas fases de progreso y de freno. El Secretariado romano por la unidad, creado por el Concilio, se convirtió por el deseo de Juan XXIII en una comisión permanente. Después del concilio se entregó a un trabajo paciente y perseverante de diálogo doctrinal, que ya ha producido abundantes frutos, no muy conocidos. Se han multiplicado las comisiones mixtas para estudiar las divergencias entre las Iglesias. Se han firmado textos de acuerdo bilaterales sobre importantes puntos doctrinales. Se han dado gestos de aproximación: visitas a Roma de dirigentes de otras Iglesias, visitas del papa a los mismos durante sus viajes, utilización para las Iglesias ortodoxas del título de «Iglesias hermanas», Evaluación positiva de la eclesialidad de las «Iglesias y comunidades eclesiales separadas de la sede apostólica romana» (*UR* 13), levantamiento mutuo de las excomuniones. «La práctica compromete también a la teología», indicaba el padre Congar[33]. Obligaba a abandonar los conceptos simples de herejía o de cisma, ya que se reconocían en las otras Iglesias valores cristianos que no eran sin duda extraños al catolicismo, pero de los que en algunos casos sólo quedaban escasas huellas. Era preciso además encontrar los medios para pensar en una «diversidad reconciliada». La tradición ofrecía estos medios: distinguía entre el plano de las teorías teológicas, quizás incompatibles unas con otras, y el plano de la unanimidad necesaria en lo esencial de la fe, o también el de ciertas verdades que encerraban una parte de oscuridad y eran capaces de expresiones diferentes. El mismo Concilio había hablado de una «jerarquía de verdades»[34] y había introducido, con su manera de hablar de las otras comunidades cristianas, la idea de una diversidad de grados en la eclesialidad.

Varios hechos vinieron a modificar el optimismo de los primeros años. Las aproximaciones de los católicos a la ortodoxia les pareció en más de una ocasión a los protestantes que acentuaban la separación entre ellos y la Iglesia romana. Las prácticas ecuménicas en el terreno provocaron llamadas al orden. Tras la caída del muro de Berlín y la apertura de los países de Europa del este, las prisas por restablecer los cuadros de la minoría católica en aquellos países fueron mal recibidas por las Iglesias ortodoxas. Vieron en ellas, injustamente, una voluntad de proselitismo y de competencia. Más en general, la política romana de control sobre el conjunto de las Iglesias de su obediencia, sobre sus prácticas, sobre su enseñanza, reavivaron en los demás cristianos la imagen de una Iglesia empeñada a toda costa en reducir las diversidades, fuertemente centralizada, masivamente dogmática y tachada de «represiva».

Si se examinan las cosas desde cierta altura, estos incidentes del recorrido no impiden que se pueda hablar de un progreso global del ecumenismo después del concilio Vaticano II. Cada vez hay más teólogos católicos, que no pasan ciertamente por aventureros, que predican una forma de unidad eclesial que no solamente respete, sino que asuma las notables diferencias entre las Iglesias reunidas. El Consejo ecuménico habla en este sentido de «unidad conciliar». Los textos de acuerdos bilaterales han hecho ver con frecuencia que ciertos motivos doctrinales de división pertenecen ya al pasado. Se pregunta por la calidad propiamente ecu-

33. Y. CONGAR, *Ministerios y comunión eclesial, o. c.*, 74.
34. G. THILS, *Hiérarchie des vérités de la foi et dialogue oecuménique*: RTL 15 91984) 147-159.

ménica de los concilios celebrados en Occidente sin la presencia de los griegos. Se habla de una necesaria «re-recepción» del concilio Vaticano I, en la perspectiva de un acuerdo con los ortodoxos sobre el ministerio de Pedro[35]. Desde el punto de vista católico, algunos se han preguntado, proponiendo argumentos en su apoyo, por la posibilidad de una aceptación de la *Confesión de Ausburgo* (1530), una de las fórmulas de fe ampliamente aceptada en el protestantismo. Más radicalmente, numerosos teólogos de diversas Iglesias sitúan los verdaderos desafíos en lugares distintos del ecumenismo. Las divergencias se refieren a la manera de situarse ante los dramas del mundo, frente a los cuales existen divisiones entre los cristianos de una misma Iglesia: «Está fraguándose una unión de los cristianos sin la unión de las Iglesias, una unidad de misión vivida sin unidad de las Iglesias [...]. Podría decirse también: asistimos a la aparición de una cierta Iglesia. ¿Cómo caracterizarla? Por la voluntad de que la Iglesia esté donde se encuentra hoy el mundo»[36].

2. Las relaciones de la Iglesia con el pueblo judío

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: K. BARTH, *Dogmatique,* II,2,1, Labor et Fides, vol. 8, 205-304.– H. URS VON BALTHASAR, *Teodramática* (1978) t. 3, Ed. Encuentro, Madrid 1993, 331-407.– F. MUSSNER, *Tratado sobre los judíos*, Sígueme, Salamanca 1983.–ID., *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen . Judentum und Kirche*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991.– F. REFOULÉ, *«... Et ainsi tout Israel sera sauvé»: Romains 11,25-32*, Cerf, Paris 1984.– M. SALES, *Le Corps de l'Église*, Fayard, Paris 1989.– M. MARCUS, E. STEGEMANN y E. ZENGER (eds.), *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991.– B. SESBOÜÉ, *«Ecclesia ex circumcisione, Ecclesia ex gentibus»*: *Istina* 36 (1991) 182-201.– S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis*, Styria, Graz 1992 (bibliogr.).

Siguiendo las huellas conciliares, la conversión al diálogo con los «otros» no podía olvidarse del caso original del pueblo judío, mencionado de forma privilegiada en la declaración *Nostra Aetate* (n. 4). Si este diálogo no puede entrar en el diálogo propiamente ecuménico, tampoco puede reducirse al esquema del diálogo con «las otras religiones». En efecto, «la Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los patriarcas, en Moisés y en los profetas, conforme al misterio salvífico de Dios»[37]. Los cristianos se encuentran igualmente cuestionados por el «misterio» de la permanencia del pueblo judío a través de la historia. El genocidio perpetrado contra él a mediados del siglo XX y simbolizado en el nombre de Auschwitz, en unos países europeos de tradición cristiana, es la ocasión para un profundo examen de conciencia, no sólo sobre nuestro tiempo, sino sobre toda la historia de las relaciones entre cristianos y judíos y de las persecuciones que han sufrido estos últimos.

35. Cf. G. THILS, *La primauté pontifical. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision*, Duculot, Gembloux 1972.
36. Y. CONGAR, *Essais oecuméniques, o. c.*, 61.
37. *NA* 4: *COD* II-2, 1969.

Desde hace treinta años se desarrollan relaciones positivas, aunque siempre delicadas, entre cristianos y judíos. Han caído algunos muros de incomprensión. Existen grupos de diálogo en diversos países y a nivel oficial. El reciente reconocimiento del Estado de Israel por el Vaticano (1993) ha creado un clima favorable para el diálogo.

En el plano doctrinal, las relaciones de la Iglesia con el pueblo judío son un verdadero problema de eclesiología. Por eso no es extraño que teólogos y exégetas escudriñen de nuevo los capítulos 9-11 de la *Epístola a los Romanos*, para preguntarse por el lugar reservado al pueblo judío en la historia de la salvación y sobre la manera como «Israel se salvará».

Pero las relaciones con el pueblo judío no afectan solamente a los judíos que están fuera de la Iglesia. No se puede olvidar que la primera comunidad cristiana de Pentecostés era enteramente judía y que fue por una cadena creyente judía como empezó a tomar cuerpo la fe cristiana. La enseñanza de la *Epístola a los Efesios* muestra que la cruz de Cristo ha destruido el muro de separación y de odio entre los dos pueblos, a fin de que la Iglesia pudiera construirse sobre la reconciliación entre el judío y el pagano, prenda de su reconciliación común con Dios en un solo cuerpo (Ef 2,14-17). Si el judaísmo antiguo ha desaparecido como forma cristiana perceptible, lo cierto es que a lo largo de la historia se han convertido numerosos judíos a la fe cristiana, en la que veían el cumplimiento último de la alianza. Los cristianos de origen pagano ¿han reconocido suficientemente su especificidad y el valor «estructural» de su presencia en la Iglesia? La eclesiología clásica no ha valorado mucho este aspecto. Hoy el problema recobra actualidad con el renacimiento de pequeñas comunidades cristianas de cultura y de lengua hebrea.

3. Hacia una nueva presencia en el mundo

Indicaciones bibliográficas: Vaticano II, *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, Nostra Aetate* (28 octubre 1965).– J. Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Ed. San Pablo, Madrid

El recorrido accidentado que acabamos de evocar a grandes rasgos puede dar la impresión de un cierto estancamiento. No cabe duda de que sería menester tomar ciertas distancias para juzgar debidamente. No obstante, hay algunas características que destacan y que nos invitan a resistir a la tentación de dar marcha atrás. La vuelta a las fuentes bíblicas, el desarrollo del sentido de la historia, la conciencia de ser en el mundo una minoría portadora de un mensaje propio, todos estos hechos han dado una dimensión escatológica renovada, que parece convertirse en un rasgo general, a lo que podemos llamar la «conciencia de Iglesia». La minoría de hombres y mujeres que han puesto su fe en Jesús de Nazaret y en su mensaje, es el bosquejo del pueblo que Dios llama a colaborar en su Reino. Toda la aventura humana es ese amplio movimiento que va hacia la realización de ese Reino, a cuyo crecimiento contribuyen todos los «hombres de buena voluntad», cada uno a su manera y dentro de sus posibilidades. La Iglesia es el signo y el testigo de ese movimiento.

En este sentido se ha podido decir que la Iglesia de finales del siglo XX volvía a una situación pre-constantiniana. Sería más justo hablar, con Yves Congar, del final de la era constantiniana. Como antes de Constantino, la relación de enfrentamiento o de tensión vivida por los cristianos, no es ya entre los clérigos y los laicos, sino entre la Iglesia y el mundo. Los clérigos han abandonado ampliamente sus reivindicaciones de prestigio y de privilegio; con ello, su afirmación de ser simplemente «siervos de los siervos de Dios» ha ganado credibilidad.

Pero, desde la era de los mártires a la era atómica, se ha trasformado la actitud de los cristianos respecto a la historia del mundo. Las primeras generaciones sentían la urgencia de los tiempos bajo la forma de una relativización general de la historia: «¡Venga la gracia y pase este mundo!»[38]. Los cristianos de hoy se sienten solidarios de «los gozos y esperanzas» de los otros hijos de la tierra, responsables con ellos de la construcción de una ciudad más conforme con lo que se empieza a llamar el «sueño de Dios» sobre su creación. Responsables, pero de una forma particular, ya que atestiguan del sentido de esta historia en referencia a la persona de Jesús de Nazaret, cuyo destino y cuyo mensaje les sirven de clave interpretativa para descifrar lo que ellos llaman «los signos de los tiempos». Pero esta particularidad cristiana no tiene por qué convertirlos en compañeros menos fiables en la búsqueda común de soluciones a los problemas nuevos de su tiempo.

En este contexto es donde el diálogo interreligioso, esbozado por algunos precursores y abierto en principio por la *Declaración sobre las religiones no cristianas* del concilio Vaticano II, adquiere un nuevo alcance y da lugar a nuevas investigaciones teológicas. A partir del momento en que la Iglesia se sitúa francamente en el seno de un mundo pluralista, no puede dejar de interrogarse por el significado de las grandes religiones del mundo, incluso como medios de salvación queridos providencialmente por Dios. La problemática no es solamente la de la «salvación de los infieles», sino la de los caminos de la revelación divina y la de la unicidad de la mediación salvífica de Jesucristo. ¿Son portadoras de una «palabra de Dios» las escrituras sagradas del hinduismo? ¿Pueden los cristianos considerar a Mahoma como un profeta y en qué sentido? ¿Se puede hablar de «figuras crísticas» en las religiones no cristianas? A medida que se difunden estas cuestiones en la conciencia común de los creyentes, modifican necesariamente su manera de situar a la Iglesia en el seno de la humanidad entera. Dan además un nuevo colorido al concepto de misión. «Diálogo y anuncio», este título de un documento romano de 1991 es una muestra característica de esta novedad[39]. El encuentro de las religiones por la paz, inaugurado en Asís el 27 de octubre de 1986 por el papa Juan Pablo II, fue un signo tan impresionante de este cambio de situación que no dejó de chocar a los cristianos más tradicionalistas.

CONCLUSIÓN

A punto de comenzar el tercer milenio, ¿será atrevido proponer un balance e incluso trazar una perspectiva? Esta ojeada de casi veinte siglos de una historia

38. *Didache* 10,6: *SC* 248, 181; *PApost*, 88.
39. *Dialogue et annonce*: *DC* 88 (1991) 874-890.

doctrinal accidentada ¿permite abrir horizontes de esperanza? En una época que ha conocido tantos cambios imprevisibles, resulta aventurado hacer hipótesis. Pero el historiador de las doctrinas no tiene más remedio que tomar posición ante el futuro.

Durante casi diez siglos, el discurso que la Iglesia presentaba sobre sí misma estuvo impregnado de lo que hoy se llama una «eclesiología de comunión». Los creyentes individuales se identificaban con el grupo, los aspectos institucionales no parecían contradecir en nada a la adhesión interior al mensaje y a las prácticas. Pero poco a poco –de hecho, muy pronto– las afirmaciones más oficiales se fueron centrando en cuestiones de poder. La dimensión comunitaria pasaba a un segundo plano, la interioridad de las adhesiones tomaba el aspecto de una categoría aparte, la de los «espirituales», mientras que se llevaba a cabo una concentración progresiva de los poderes en manos del obispo de Roma. Este proceso conoció tiempos fuertes, con Gregorio VII en el siglo XI, con Bonifacio VIII a comienzos del XIV, y luego, más cerca de nosotros, en el Vaticano I, con la definición solemne del primado y de la infalibilidad del papa.

Casi diez siglos de concentración de los poderes y de exaltación del papel del papa desembocaron entonces en lo que muchos han considerado como el punto final del desarrollo de la eclesiología católica. Pero no es posible dejar de advertir un contraste. Este concilio se celebraba en una Europa a punto de vivir a la vez las unificaciones nacionales, la expansión industrial y colonial y la afirmación triunfante de la racionalidad técnica. Al mismo tiempo se anunciaba la erosión de las evidencias estables. No se puede dejar de apreciar el foso abierto entre los grandes éxitos de la cultura que se iban difundiendo y la sub-cultura heredada del pasado que se refleja en el discurso de la Iglesia sobre sí misma. Fortaleza sitiada: es la imagen que con frecuencia viene a la mente de los observadores de aquel tiempo.

Sin embargo, por aquella misma época, esta Iglesia vuelve a sus fuentes y se sacia de nuevo en ellas. Mientras que el renacimiento había destacado el papel de los individuos, mientras que la Ilustración había exaltado la razón, la edad romántica volvía a descubrir las virtudes de lo comunitario y las riquezas del espíritu de los pueblos, a pesar de que le costaba trabajo integrar esos elementos en una perspectiva que dejara sitio a los mecanismos de la sociedad. Con la teología del Cuerpo místico, la Iglesia pone de nuevo en el centro lo que constituye su interioridad, su relación con Cristo. Revisa entonces la imagen que se da de sí misma: lo que la constituye no es ante todo la minoría que representa su clero, sino el inmenso pueblo de testigos, «pueblo de Dios en marcha a través de la historia», esa muchedumbre de bautizados, hermanos y hermanas. En estos finales del siglo XX, estamos lejos de haber logrado la síntesis. Al lado de los esfuerzos que intentan aumentar la participación en la Iglesia, se observan endurecimientos conservadores de tipo autoritario y llamadas incesantes al necesario encuadramiento del pueblo bajo el cayado de sus pastores.

Esta Iglesia se sitúa de manera distinta frente a la sociedad en que está inmersa, en donde ha dejado en la mayor parte de los casos de jugar un papel político directo y en donde tiene que compartir el terreno religioso con otras «grandes religiones». Su influencia se sitúa cada vez más en el plano moral y espiritual, por su discurso público, pero también por medio de las instituciones gestionadas por

sus miembros y por la participación que éstos tienen en los debates de la sociedad, en un plano de igualdad con los representantes de otras corrientes.

Este cambio de orientación que se va operando lentamente desde hace más de un siglo es sin duda más profundo de lo que deja percibir el discurso oficial, incluso el del Vaticano II, que representa sin embargo el primer tiempo fuerte de dicho cambio. Se comprende que se haya podido hablar de un desplazamiento de la eclesiología o de un «nuevo paradigma». Se trata en todo caso de un vasto movimiento, del que podemos creer que las resistencias actuales no lograrán detener su curso. Algunos ven esta trasformación como una desviación nefasta, como la explosión de las coherencias tradicionales o como una pérdida de sustancia espiritual. Nuestra lectura subraya, por el contrario, la recuperación de sustancia que representa la renovación actual frente al empobrecimiento eclesiológico del segundo milenio.

Lo que «el Espíritu dice a las Iglesias» a través de esta renovación es una invitación renovada a liberar las fuerzas vivas del Evangelio, para que contribuyan de forma más eficaz a la vida de este mundo, enfrentado con nuevos desafíos. La finalidad sigue siendo la misma que señaló el papa Juan XXIII como objetivo al concilio en su convocatoria: colmar el foso abierto entre las formas que ha ido tomando a lo largo de los siglos la Iglesia católica y la cultura contemporánea. Esta finalidad es que la «buena nueva» no parezca ya como la herencia de un grupo particular administrada por una casta de especialistas, sino que la levadura evangélica se mezcle más con la masa humana, que la luz evangélica sea más accesible a todos, que cada bautizado vuelva a sentirse testigo y portador de un «tesoro lleno de cosas antiguas y de cosas nuevas», de donde pueda sacarse algo con que enriquecer la búsqueda común de una humanidad entregada a sus propias decisiones.

A partir de aquí, se nos invita sin duda a desplazar un poco el centro de nuestra atención y a valorar menos los éxitos en los medios de comunicación de tal o cual personalidad de la Iglesia católica o los grandes espectáculos a los que se presta su culto. Nos parece más importante la multiplicación, en el terreno de la ciencia, de la política, de la cultura, de las luchas sindicales y en todos los sitios en los que se elabora la figura del mundo del mañana, de personalidades católicas que saquen inspiración y dinamismo de su fe, de su conocimiento personal del Evangelio, en el apoyo de una comunidad viva, y que, sin provocaciones ni triunfalismos, se atreva a dar testimonio de todo ello cuando se presente la ocasión.

Tercera Parte

LA VIRGEN MARÍA

Por B. SESBOÜÈ

Introducción

El movimiento mariano en la historia de la Iglesia

El dogma mariano –a propósito del cual es preferible evitar el término de «mariología», que corre el riesgo de aislar la consideración de la virgen María en vez de integrarla en el centro de la dogmática cristiana– se ha ido desarrollando lentamente a través de toda la historia de la Iglesia. Tratamos aquí de este dogma, por las razones ya señaladas[1], después de tratar de la Iglesia, de la que María sigue siendo un miembro, aunque el miembro más eminente, sabiendo al mismo tiempo que en la antigua Iglesia el dogma mariano se desarrolló a partir de la relación de María con Cristo, su Hijo.

La teología dogmática estuvo siempre ligada al culto y a la liturgia, como acabamos de ver a propósito de la doctrina de los sacramentos. El antiguo proverbio, según el cual la ley de la plegaria es la ley de la fe (*lex orandi, lex credendi*), vale en particular para el dogma mariano. En efecto, el desarrollo del mismo puede seguirse a partir de las principales fiestas que suscita: fiesta de la *Theotokos* el 15 de agosto en Jerusalén, a partir del 431; fiesta de la Natividad de María, el 8 de septiembre, a partir del siglo VI; fiesta de su Concepción, el 8 de diciembre... La fiesta de la Anunciación, centrada al principio en la persona de Cristo, puso luego de relieve preferentemente a María. La Edad Media desarrollará una gran piedad mariana, consagrando a María sus catedrales (Chartres, París) y creando numerosos himnos en honor de María, así como la devoción del rosario.

Estamos realmente en un terreno en donde la afectividad religiosa y la «devoción» han desarrollado un papel muy importante. Pero, como suele ocurrir en estos casos, se producen excesos, particularmente en la religión popular, que provocan reacciones negativas, como se vio en el momento de la Reforma. La virgen María no estaba en el centro de la crisis doctrinal de aquel entonces, pero la im-

1. Cf. la presentación de este tomo, *supra*, 16.

portancia afectiva de todo lo que se refería a la Virgen la convirtió fácilmente en un signo de provocación en favor o en contra.

Por eso se puede hablar de un «movimiento mariano», en el que se expresó abundantemente el sentido de la fe que impregna a los fieles cristianos (*sensus fidei, sensus fidelium*). Este movimiento se origina ya en el primer discurso patrístico sobre María, adquiere un primer impulso a partir del concilio de Éfeso en torno a la afirmación de María, madre de Dios (*Theotokos*) y de su perpetua virginidad, se desarrolla luego a través de toda la Edad Media en torno a los dos temas de la santidad de Maria, que llevó a la definición de su Inmaculada Concepción, y de su dormición, que dio origen a la afirmación de su Asunción a los cielos.

En los tiempos modernos toma un nuevo impulso a partir de los siglos XVII y XVIII, compensando de este modo una cristología demasiado «gloriosa» que no subraya suficientemente la humanidad de Cristo. Una literatura especializada sobre María, muy desigual, produce entonces numerosos volúmenes y manifiesta una piedad mariana inventiva. Se multiplican las devociones. En el siglo XIX se intensifica el fervor del mismo movimiento y se alimenta de la definición de la Inmaculada Concepción en 1854, así como de una serie de apariciones (París, Medalla milagrosa 1830; La Salette, 1846; Lourdes, 1858; Pontmain ,1871) en sitios que desde entonces se convierten en nuevos lugares de peregrinación sin perjuicio para los antiguos santuarios. En 1824 se descubre el *Tratado de la verdadera devoción a la santísima Virgen* de Luis María Grignion de Montfort[2], que data del siglo XVII y ejerce entonces una gran influencia. Pero a partir de 1840 se asiste además a una proliferación de apariciones marianas en donde el fervor no siempre guarda el discernimiento requerido[3].

La primera mitad del siglo XX se muestra en continuidad con el XIX. La reflexión teológica se hace más profunda y más doctrinal. Una serie de congresos marianos asume la tarea de impulsar la promulgación de nuevos dogmas sobre la virgen María, en particular su Asunción y su Mediación universal (cardenal Mercier). Se produce una nueva serie de apariciones (Fátima, 1917; Beauraing, 1932; Banneux, 1933...). En 1950 el papa Pío XII define solemnemente el dogma de la Asunción de María.

El concilio Vaticano II se abre sin embargo a una situación compleja. El movimiento mariano contemporáneo, tan apreciado por numerosos obispos, es objeto para otros muchos de preocupación y malestar: mediocridad de la producción, exageraciones, falta de seriedad científica, exégesis abusivas. La teología mariana, a fuerza de especializarse, se ha aislado de la teología sin más. Busca su principio en sí misma y no ya en el papel de María en el seno de la economía de la salvación. Habla de nuevas «conquistas marianas», de nuevas perlas que poner en la corona de María mediante la definición de nuevos títulos.

Esta situación produjo un momento de crisis en el Concilio: ¿había que tratar de la virgen María en un documento aparte o integrar todo lo que se refiere a ella

2. LUIS MARÍA GRIGNION DE MONTFORT, *Tratado de la verdadera devoción a la santísima Virgen*, en *Obras*, BAC, Madrid 1984, 269-393.

3. Cf. C. SAVART, *Les catholiques en France au XIX[e] siècle. Le témoignage du livre religieux*, Beauchesne, Paris 1985, 592-612.

en la Constitución sobre la Iglesia? Después del enfrentamiento de los cardenales *líderes* de las dos tendencias, el voto dividió al concilio en dos partes casi iguales, con sólo 40 votos de diferencia entre las partes. Se necesitó entonces un gran trabajo para reconstituir la unanimidad conciliar en torno a lo que se convirtió en el capítulo VIII de la *Lumen Gentium*. Esta decisión marca un giro real en la reflexión mariana de la Iglesia católica. Ahora se sitúa deliberadamente a María en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Después de un tiempo de silencio, la teología mariana volvió a emprender su tarea después del Concilio. Sus orientaciones son más sanas (aunque siguen manifestándose algunos excesos): la referencia a la Escritura se hace más rigurosa, la investigación recae particularmente en la relación de María con el Espíritu Santo. Pablo VI escribió dos exhortaciones apostólicas sobre el culto a la Virgen (1967 y 1974) y Juan Pablo II publicó una importante encíclica, la *Redemptoris Mater*, el 25 de marzo de 1987.

Un caso delicado del desarrollo del dogma

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: K. RAHNER, *Le principe fondamental de la théologie mariale*: RSR 42 (1954) 481-522,– Ch. JOURNET, *Esquisse du développement du dogme marial*, Alsatia, Paris 1954.– W. TAPPOLET, *Das Marienlob der reformatoren*, Tübingen 1962.

El caso del dogma mariano plantea un problema evidente a propósito de la naturaleza y de la legitimidad del desarrollo dogmático. Se ha visto que el dogma es siempre una formulación interpretativa del contenido de la revelación, trasmitida por la tradición y la Escritura[4]. El dogma no tiene la finalidad de producir afirmaciones nuevas, sino de sacar y de expresar de otra manera las implicaciones racionales del mensaje que tiene su origen en la Escritura. La fe tiene que permanecer idéntica a sí misma, para seguir siendo hoy la fe de los apóstoles, sin añadidos ni sustracciones. El desarrollo trinitario y cristológico se inscribe manifiestamente en este esquema. ¿Pero puede verificarlo igualmente el dogma mariano?

Si es absolutamente fácil dar cuenta del paso que se produjo de la expresión «María, Madre de Jesús» al título de «María, madre de Dios», no ocurre lo mismo con la Inmaculada Concepción o la Asunción de la Virgen. Estos dogmas no parecen tener un arraigo claro en la Escritura. Su progreso en la historia se encuentra mezclado con representaciones ambiguas, en las que jugaron un papel indudable los *Apócrifos*. La Inmaculada Concepción fue criticada durante mucho tiempo. Su definición es curiosamente reciente. Por tanto es infinitamente más difícil de establecer la prueba de que estos dos dogmas se han trasmitido por la tradición primitiva de la Iglesia y pertenecen a la revelación que nos atestigua la Escritura.

Finalmente, no se puede olvidar que estos dos dogmas son propiamente «católicos», promulgados en la situación de división de las Iglesias, y remiten en su formulación a unas representaciones antropológicas bien fechadas y localizadas.

4. Cf. Presentación t. I, 11-12.
5. Cf.W. TAPPOLET, *Das Marienlob der Reformatoren, o. c.*

Es verdad que los teólogos ortodoxos se muestran abiertos al significado de la santidad de María y de su «Dormición», pero no sin enfrentarse en polémicas a veces violentas con las determinaciones de los dogmas católicos. En todo caso, siguen mostrándose hostiles a su definición por el papa. Se toca aquí una vez más el problema del primado romano y de la infalibilidad pontificia. Los reformadores, por su parte, no estaban lejos de confesar el dogma mariano según las expresiones de su tiempo[5]. Pero las Iglesias de la Reforma radicalizaron en el siglo XVIII su negativa total al culto de los santos, y por tanto al de la virgen María. Hoy evidentemente no admiten los dos dogmas marianos definidos después de la separación.

La prueba de la legitimidad de estos dos dogmas puede, sin embargo, buscarse a partir de la Escritura y de la tradición. En el caso de la Escritura, no faltan datos, pero no puede tratarse de textos explícitos o alegados de manera inmediata, ya que siguen siendo demasiado oscuros o pertenecen al terreno de un simbolismo que no puede pretender imponerse por sí solo. Pero en la reflexión de la fe de la Iglesia se ha llevado a cabo un agrupamiento de diversos datos bíblicos, realizado a la luz de la economía de la salvación y se han deducido de allí las implicaciones y la lógica profunda que encerraban. Este tipo de desarrollo se ha producido igualmente en otros terrenos. En este movimiento de reflexión tradicional, el sentido de los fieles –como hemos visto– ha jugado un papel importante y se ha expresado en la liturgia y en el culto. Puede entonces invocarse justamente el criterio de la unanimidad de la fe en el espacio y en el tiempo.

CAPÍTULO XVII

De María, Madre Virginal de Jesús, a María, Madre de Dios, siempre Virgen

MARÍA, EN LA ESCRITURA

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, Gabalda, Paris 1957; ID., *Les Évangiles de l'enfance du Christ. Verité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique. Historicité et théologie*, DDB, Paris 1982.– L. DEISS, *María, Hija de Sión*, Cristiandad, Madrid 1967.– M. THURIAN, *María, madre del Señor, figura de la Iglesia*, Hechos y Dichos, Zaragoza, s.d.– A. PAUL, *L'Évangile de l'enfance selon saint Matthieu*, Cerf, Paris 1969.–A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère, d'après Luc I-II et la tradition johannique*, Gabalda, Paris 1973.– R. E. BROWN, *El nacimiento del mesías. Comentario a los relatos de la infancia*, Cristiandad, Madrid 1982.– J. MC HUGH, *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1977.– R. E. BROWN (etc.), *María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes*, Sígueme, Salamanca 1982.

En el kerigma apostólico no se menciona a la virgen María. Sin embargo, las referencias a la madre de Jesús ocupan un lugar que no es marginal en el corpus neotestamentario, aunque se encuentren localizadas en algunos textos solamente. Los relatos de la infancia de Mateo y de Lucas constituyen evidentemente la pieza maestra. Se sabe que plantean desde el punto de vista de la historicidad algunos problemas peculiares, en virtud de su género literario emparentado con la tradición del *midrash*, de la importancia que allí se concede a lo maravilloso, de algunos precedentes veterotestamentarios (mujeres estériles que dan a luz) y de ciertos paralelos míticos paganos de la concepción virginal de Jesús[1]. Pero los estudios contemporáneos muestran que, incluso desde el punto de vista de la historia, esos problemas son infinitamente más complejos de lo que algunas ideas apresuradas hacían creer. Si es indiscutible que las tradiciones antiguas y los *midrashim* que celebran la infancia de los patriarcas y de Moisés influyeron en los relatos de la infancia de Jesús, hay también diferencias suficientemente fuertes

1. Cf. A. PAUL, *L'Évangile de l'enfance*, o. c.

para permitir este juicio de Ch. Perrot: «No se puede hablar de *midrash* para catalogar los relatos evangélicos. El género literario evangélico es *sui generis* y, para hablar de él emplearemos simplemente la expresión «relatos de la infancia de Jesús»[2]. Este mismo autor subraya los numerosos puntos de convergencia, a nivel de los hechos narrados, de los temas teológicos y de los procedimientos literarios, entre los dos relatos de Mateo y de Lucas, convergencias que obligan a tomar en consideración la existencia de una tradición oral anterior y común a las dos redacciones[3]. Por su parte, H. Schürmann opina que se trata de un núcleo muy antiguo de la cristología judeo-cristiana[4].

Se ha señalado además la originalidad totalmente única de la afirmación de una concepción virginal para la que no existe «ni paralelismo ni antecedente, ni en la tradición bíblica ni en el judaísmo palestino[5]. La concepción virginal constituye una diferencia considerable respecto a los nacimientos milagrosos de hijos de padres ancianos o estériles. Los paralelismos bíblicos nos hablan de matrimonios humano-divinos completamente distintos de una concepción *virginal*. Hablan de procreación y no de creación. Por otro lado, vale la pena observar que el relato de Mateo hace alusión al rumor de una concepción adulterina de parte de María, rumor que se repetirá más tarde. Este detalle demuestra que era sin duda patente que Jesús no podía ser hijo de José.

Finalmente, no se puede olvidar que María está también presente en varias escenas de la vida pública de Jesús, que el evangelio de Juan llama la atención sobre su presencia en Caná y en el momento de su pasión y que en los *Hechos de los apóstoles* participa en la oración de la primerísima Iglesia en el cenáculo.

El dato principal, el que recapitula la enseñanza de todos estos textos, es que María es la madre de Jesús. Todo viene de allí y se reduce a eso. Puede decirse que el título de «madre de Jesús» es la calificación primera, en cierto modo el «epíteto de naturaleza» de María. Se repite en los relatos de la infancia, lo volvemos a encontrar en el episodio de la madre y de los hermanos de Jesús relatado por los sinópticos, en Juan cuando las bodas de Caná y al pie de la cruz, y finalmente en el cenáculo: «Maria, su madre» (Mt 1,18;2,11..13.14.20.21; 12.46; 13,55; Mc 3,31; Lc 2,34.48.51; 8,19; Jn 2,5.12; 19,25.26); «tu madre» (Mt 12,47; Mc 3,32; Lc 8,20); «la madre de Jesús» (Jn 2,1.3; Hch 1,14; «el hijo de María» (Mc 6,3).

La maternidad de María se presenta con insistencia en los relatos de la infancia como una maternidad virginal (Mt 1,20; Lc 1,34) y hace referencia a la profecía del Enmanuel (Is 7,14), en donde la traducción de los Setenta había introducido el término de «virgen» (*parthenos*). Esta maternidad virginal se supone en una reflexión de Lucas situada al comienzo de la vida pública de Jesús: «en opinión de la gente, era hijo de José» (Lc 3,23). Es una maternidad total, a la vez biológi-

2. Ch. PERROT, *Les récits d'enfance dans la haggada antérieure au IIe siècle de notre ére*: RSR 55 (1967) 515.

3. *Ibid.*, 510-511 y 516-517.

4. H. SCHÜRMANN, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien. Beiträge*. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968, 204-208.

5. R. E. BROWN, *art. cit.*, 30, que extiende este juicio al judaísmo helenístico. H. COUSIN cita sin embargo en el marco de este judaísmo el *Libro de los Secretos de Henoc* 23, evocando la concepción de Melquisedec sin relaciones sexuales (pero de una madre que no era virgen).

ca y humana. Porque su aceptación por parte de María es un acto de fe que instituye un paralelismo entre la fe de Abrahán y la fe de la virgen de Israel.

El discurso del Nuevo Testamento sobre María apela ampliamente del Antiguo. María es la «hija de Sión» (cf. Lc 1 y Sof 3,14-17; Zac 2,14; Lc 1,39.43.56 y 2 Sm 6,1.9.11; etc.); se la celebra a la luz de las esperanzas mesiánicas. El *Magnificat* es un centón de expresiones bíblicas.

Finalmente, en labios de Isabel, se celebra la maternidad de María en una expresión que manifiesta la fe de la comunidad primitiva: se confiesa a María como la «Madre de mi Señor» (Lc 1,43). Esta fórmula anuncia los futuros desarrollos.

De esta información masiva sobre María, madre virginal de Jesús, se puede sacar ya una conclusión esencial. María no está presente en el Nuevo Testamento más que en virtud de esta relación única que mantuvo con su Hijo. María está totalmente en relación con Jesús. Por este título es como está presente en la cruz y en el cenáculo.

1. MARÍA Y LA GENERACIÓN VIRGINAL DE JESÚS

1. La primera afirmación de la fe

Indicaciones bibliográficas: G. Jouassard, *Marie à travers la patristique, maternitè divine, virginité, sainteté*, en *Maria. Études sur la Sainte Virege*, t. I, Beauchesne, Paris 1949, 69-157.– D. Fernández, *La spiritualité mariale chez les Pères de l'Église*, en *DSp* X, 423-440.

Después de las primeras fórmulas de fe, es en Ignacio de Antioquía, a comienzos del siglo II, donde se encuentra de nuevo la mención de la generación virginal de Jesús[6]. Se inscribe en el contexto del debate en que se oponen Ignacio y los docetas, al principio de una secuencia que reproduce prácticamente los datos del kerigma apostólico:

> «Nuestro Señor es con toda verdad "del linaje de David según la carne", Hijo de Dios según la voluntad y poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan [...], clavado en la cruz bajo Poncio Pilato y el tetrarca Herodes»[7].
>
> «La verdad es que nuestro Dios Jesús, el Ungido, fue llevado por María en su seno conforme a la dispensación de Dios; del linaje, cierto, de David; por obra, empero del Espíritu Santo. El cual nació y fue bautizado, a fin de purificar el agua con su pasión»[8].

Desde su entrada primitiva en estos textos de confesión de fe, la afirmación de la generación virginal de Jesús no saldrá ya de ellos y hará su camino en la redacción de los Símbolos: está presente en el símbolo de Hipólito, primera etapa del texto que en Occidente se llamará el «Símbolo de los apóstoles»; de allí pasará en Oriente al Símbolo niceno-constantinopolitano. Pertenece por tanto a las dos grandes fórmulas tradicionales de la fe. En la época del establecimiento de

6. Se estudiaron ya en el t. I, 69ss.
7. *Esmirniotas* 1,1-2: *SC* 10 bis, 155-157; *PApost* 489.
8. *Efesios* 18,2: *SC* 10bis, 87; *PApost.* 457.

estas fórmulas, era ya objeto de una aceptación unánime de los padres de la Iglesia. En un segundo tiempo cristalizará en Occidente en la fórmula «concebido del Espíritu Santo, nacido de María la virgen. Difícilmente puede negarse que verifique el criterio de fe de Vicente de Lérins: «tener por verdadero lo que ha sido creído en todas partes, siempre y por todos»[9]. Se comprendía espontáneamente como un hecho real, inseparable de su valor simbólico[10].

La generación o concepción virginal de Jesús no es en primer lugar un misterio que se refiera a María. Es un dato cristológico que atañe en primer lugar a la persona de Jesús. Tan sólo en un segundo tiempo, como en una carambola, su realidad claramente afirmada se convirtió en fuente de honor y gloria para la virgen María.

Esta afirmación ocupa un lugar preciso en el movimiento de la cristología. El testimonio fundamental de la divinidad de Jesús no depende inmediatamente de ella; se basa en el testimonio apostólico de la resurrección y de la glorificación de Cristo hecho Señor. Por tanto, la concepción virginal viene en segundo lugar en la afirmación de la divinidad de Cristo y no lleva la carga de todo el edificio de la fe. No es una «prueba», sino un signo dado en el interior de un primer discurso de fe que se pregunta por el origen de Jesús. Es una fe que ya ha nacido la que se ve invitada a reconocerla. La concepción virginal se preocupa del origen a la vez humano y divino de Jesús. En el seno de esta amplia coherencia de la cristología es como debe interpretarse su afirmación. J. Ratzinger se ha mostrado muy claro en este punto en una fórmula que ya se ha hecho célebre:

> «La filiación divina de Jesús no reposa, según la fe de la Iglesia, en el hecho de que Jesús no haya tenido padre humano; la doctrina de la divinidad de Jesús no entraría en crisis si Jesús hubiera nacido de un matrimonio normal»[11].

La intención propia de la concepción virginal es la de dar, por parte del origen humano de Jesús, un signo de la encarnación del Verbo y denunciar de antemano toda interpretación adopcianista de esta divinidad.

Por consiguiente, es la insistencia de la Iglesia antigua en confesar la concepción virginal de Jesús la que le llevó a mencionar a María, su madre, en sus Símbolos y en sus exposiciones de fe. Esta vinculación, única en su género, de María con el Verbo de Dios hecho carne concede a su maternidad virginal todo su relieve. La consideración creyente de esta relación está en el origen de todo el desarrollo del dogma mariano.

Hace dos decenios la realidad de la concepción virginal de Jesús fue objeto de una nueva crítica, cuyos partidarios intentaban mantener su sentido, con todo su valor simbólico, pero renunciando al hecho[12]. Se arguyó en este sentido hablando de la ausencia de toda definición dogmática formal para poner en duda la calificación propiamente dogmática de esta afirmación. Si nos situamos en ese terreno, hay que estar de acuerdo en que la concepción virginal se menciona o se supone

9. VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium* 2: trad. M. Meslin, Soleil Levant, Namur 1959, 39.
10. Cf. t. I, 87-90 y 91-93.
11. J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mame, Paris 1969, 192.
12. La exposición de estos debates supera el marco de esta obra. Sobre este punto, cf. B. SESBOÜÉ, *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale*, Cerf, Paris 1994, 208-229.

en numerosos textos conciliares, especialmente en la definición de Calcedonia, siendo el más claro un canon del concilio de Letrán del año 649:

> «Si alguno no confiesa, de acuerdo con los santos padres, propiamente y según verdad por Madre de Dios a la santa y siempre virgen María, como quiera que concibió en los últimos tiempos sin semen por obra del Espíritu Santo al mismo Dios Verbo propia y verdaderamente, que antes de todos los siglos nació de Dios Padre, e incorruptiblemente lo engendró, permaneciendo ella, aun después del parto, en su virginidad indisoluble, sea condenado»[13].

La intención del canon es hablar de la maternidad divina de María, pero la exposición de los considerandos de esta maternidad virginal es muy explícita y realista. La enseñanza constante de la Iglesia la propuso como un acontecimiento de la historia de la salvación y por tanto como un dogma. Finalmente, y sobre todo la presencia de la concepción virginal en los Símbolos de fe reviste un valor dogmático mayor que cualquier definición conciliar.

De este modo, la primera afirmación de la fe en la tradición cristiana recoge rigurosamente la enseñanza de la Escritura: María es la madre virginal de Jesús. Esta fidelidad se expresa todavía más claramente a lo largo de la crítica que se hizo antiguamente de la concepción virginal.

2. Docetas, judíos y paganos ante la concepción virginal de Jesús

Los autores y los textos: Justino, *Diálogo con Trifón* 43; 63-78; y *I Apología* 33,1-9, en D. Ruiz Bueno (ed.), *Padres apologistas griegos,* BAC, Madrid 1954.– Ireneo, *AH* I,26; III,16,1-22,4: A. Rousseau (ed.), Cerf, Paris 1984.–Tertuliano, *Caro Christi:* J. P. Mahé (ed.), *SC* 216 (1975).– Orígenes, *Contra Celsum* I, 28-32; 39: M. Borret (ed.), *SC* 132 (1967); *Hom. in Lucam* 6: H. Crouzel, F. Fournier y P. Périchon, *SC* 87, 1962.

Indicaciones bibliográficas: M. Lods, *Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens*: RHPR 21 (1941) 1-33.

La insistencia de Ignacio de Antioquía en la verdad de la concepción virginal de Jesús se debe a su polémica con los docetas, para quienes el Verbo no había podido tener una humanidad semejante a la nuestra ni había sido engendrado, por tanto, realmente de la virgen María. El carácter virginal de esta generación alimentaba consideraciones de tipo doceta en los evangelios apócrifos. Esta interpretación se encuentra bajo diversas formas en los escritos gnósticos.

Pero desde un ángulo muy distinto, la concepción virginal de Jesús fue inmediatamente objeto de un rechazo categórico por parte de los judíos y de los paganos. Junto con el carácter ignominioso de la muerte de Jesús en la cruz, constituía una objeción capital contra la fe cristiana. Encerraba además algo impúdico y casi obsceno. Los primeros reprochaban al cristianismo caer de nuevo en el paganismo de los mitos; los segundos pensaban que los cristianos apelaban a leyendas ambiguas de las que ellos mismos ya se habían liberado. Es posible seguir este debate desde Justino hasta Orígenes. Justino defiende la concepción virginal ante

13. *DzS* 503: *MI* 93.

los paganos y los judíos. He aquí lo que dice en su *I Apología*, dirigida a los emperadores, comentando la profecía de Isaías, cap. 7:

> «Vamos ahora a poner en claro las palabras de la profecía, no sea que, por no entenderla, se nos objete lo mismo que nosotros decimos contra los poetas cuando nos hablan de Zeus que, por satisfacer su pasión libidinosa, se unió con diversas mujeres. Así pues, lo de que "una virgen concebirá" significa que la concepción sería sin comercio carnal, pues de darse éste, ya no sería virgen; sino que fue la virtud de Dios la que vino sobre la virgen y la cubrió de su sombra y, permaneciendo virgen, hizo que concibiera. [Justino *cita entonces a Lc 1, 31-32*]. Así nos lo han enseñado quienes consignaron los recuerdos todos referentes a nuestro Salvador Jesucristo, y nosotros les hemos dado fe, puesto que el Espíritu profético, como ya hemos indicado, dijo por el citado Isaías que le engendraría [...]. Y viniendo [este Espíritu] sobre la virgen y cubriéndola con su sombra, no por comercio carnal, sino, por su virtud (*dia dynameôs*), hizo que ella concibiera»[14].

Se advertirá la insistencia de Justino en lo que diferencia a la afirmación cristiana de los mitos paganos: esta generación es virginal; no se trata de un comercio carnal, sino de una intervención divina «por virtud», es decir, creadora y no procreadora. Es finalmente objeto de una profecía y por este hecho pertenece a un proyecto de Dios.

En el *Diálogo con Trifón*, el mismo Justino hace hablar a su contrincante en unos términos que muestran muy bien cómo la concepción virginal podía constituir un motivo de burlas para los judíos:

> «En los mitos de los llamados griegos se cuenta que Perseo nació de Dánae, siendo ésta virgen, pues fluyó a él en forma de lluvia de oro el que entre ellos se llama Zeus. Vergüenza os ha de dar decir vosotros cosas semejantes a ellos, y más valdría decir que ese Jesús ha nacido hombre de los hombres, y que si se demuestra por las Escrituras que es el Cristo, deberíais creer que mereció ser escogido para Cristo por haber vivido conforme a la ley de manera perfecta. Pero no nos vengáis con monstruosidades, no sea que deis pruebas de ser tan necios como los griegos»[15].

Trifón fustiga esta doctrina, comprendiendo perfectamente que encierra una afirmación de la divinidad de Jesús. Para él, Jesús no puede ser más que un hombre como todos los demás y Justino debería contentarse con demostrar su mesianidad. Pero Justino responde con firmeza:

> «De una cosa quisiera que te persuadieras tú, ¡oh Trifón!, y en general todos los hombres, y es que, aun cuando me dirigierais mayores burlas y sarcasmos, no lograríais apartarme de mi propósito; antes bien, de las mismas razones y hechos que me objetéis para refutarme, yo seguiré sacando, junto con el testimonio de las Escrituras, las demostraciones de lo que os digo»[16].

Justino se lanza entonces, con una gran obstinación en su fe, a una larga argumentación escriturística a través de la cual pone en relación una serie de anun-

14. JUSTINO, *I Apologia* 33,3-6: *PApol* 218.
15. ID., *Dialogus cum Triphone* 67,2: *PApol* 421.
16. *Ibid*, 67,3: *PApol* 421.

cios proféticos con los relatos de la infancia de Jesús. En cuanto al parecido con los mitos paganos, los atribuye a que «lo quiso remedar la serpiente engañosa»[17].

En Ireneo, los dos frentes del combate están formados por los docetas por un lado, que afirman que Jesús no nació de ninguna forma, y por ciertos grupos judaizantes por otro, como Cerinto[18] y los ebionitas[19], que piensan que Jesús nació de una unión carnal normal. Él sabe que la línea divisoria de estas dos posiciones es muy estrecha. Por eso se vuelve con la mayor claridad de una objeción a la otra.

> «Así pues, los que dicen que sólo se mostró en apariencia, que no nació en la carne y que no se hizo verdaderamente hombre, ésos están todavía bajo el golpe de la antigua condenación.
>
> Al contrario, los que pretenden que no es más que un puro hombre, engendrado de José, permanecen en la esclavitud de la antigua desobediencia y mueren en ella, ya que no se han mezclado con el Verbo de Dios Padre ni han participado de la libertad que nos viene por el Hijo»[20].

La paradoja de esta defensa consiste en que mantiene al mismo tiempo con todo realismo la realidad de la carne de Cristo y el hecho de su nacimiento virginal.

Lo mismo ocurre con Tertuliano en su tratado sobre *La carne de Cristo*, en donde polemiza con los diversos representantes de la gnosis contemporánea (Valentín, Marción, Apeles): subraya con energía muy cruda la realidad de la generación y de la carne de Cristo. Interpela de este modo a Marción:

> «Exponiendo desde el exordio tu odio contra el nacimiento de Jesús, perora a continuación sobre esa inmundicia que han depositado en el vientre los elementos genitales, sobre esos repugnantes coágulos de sangre y de agua, sobre esa carne que durante nueve meses tiene que sacar su alimento de ese estercolero. Descríbenos, pues, ese vientre, más mostruoso a medida que pasan los días, pesado, atormentado y nunca en descanso, ni siquiera en el sueño, solicitado por una y otra parte del apetito y de la inapetencia. Despáchate ahora contra los órganos indecentes de la mujer en dolores de parto, que la honran sin embargo por el peligro que corre y que son naturalmente sagrados. Por lo visto te da miedo ese niño expulsado con armas y bagajes y al que sigues desdeñando incluso después de haber sido limpiado, porque hay que tenerlo en pañales, untarlo de pomadas y hacerle reír con caricias. ¿Desprecias, Marción, a ese objeto natural de veneración? ¿Y cómo naciste tú? Odias el nacimiento del hombre: ¿cómo puedes entonces amar a alguien? [...]. Cristo, al menos, amó a ese hombre, a ese coágulo formado en el seno en medio de inmundicias, a ese hombre que viene al mundo a través de los órganos vergonzosos, a ese hombre que crece en medio de caricias ridículas. Por él bajó del cielo, por él predicó, por él se rebajó con toda humildad hasta la muerte, y la muerte en cruz. Es evidente que amó a aquel a quien rescató con tan gran precio»[21].

17. *Ibid.* 70,5; *PApol* 431.
18. IRENEO, *AH* I,26,1.
19. ID, *AH* III,21,1
20. ID. *AH* III, 18,7 y 19,1: Rousseau, 366-367.
21. TERTULIANO, *Caro Christi* IV, 1-3: *SC* 216, 223.

Podría pensarse que este realismo chocaría con la afirmación de la concepción virginal de Jesús. Pero no es así. Y Tertuliano refuta una vez más a «Ebión», cuyas posiciones en su época ya no eran de actualidad:

> «No convenía que el Hijo de Dios naciera de una semilla humana, por miedo a que, al ser enteramente hijo del hombre, no fuera igualmente hijo de Dios y no hubiera en él nada superior a Salomón o a Jonás: así es como hay que creerlo en opinión de Ebión»[22].

Porque la concepción virginal es el signo del doble origen de Cristo, según una «lógica» que pertenece al designio de la encarnación:

> «En resumen, es Dios al mismo tiempo que hombre, porque tiene la carne del hombre al mismo tiempo que el Espíritu de Dios: del hombre tiene su carne, su semilla, y de Dios tiene la semilla y el Espíritu. En estas condiciones, si es verdad que existió una disposición racional que implicaba que el Hijo de Dios tenía que nacer de una virgen, ¿por que no iba a recibir su cuerpo de la Virgen, si nació de la Virgen y es otra cosa lo que recibió de Dios?[23].

Orígenes responde en el siglo III al *Discurso verdadero* del pagano Celso, escrito tres cuartos de siglo antes. Citando abundantemente el texto de su adversario, se hace eco de una novela sobre el nacimiento de Jesús, concebida al margen de los relatos evangélicos de la infancia, que circulaba entre los judíos y que había sido reelaborada por un pagano:

> «[Celso] presenta a un judío dialogando con el mismo Jesús y echándole en cara varias cosas, la primera de ellas *que se había inventado su nacimiento de una virgen*. Luego le reprocha que *había salido de una aldea de Judea y nacido de una mujer del país, una pobre costurera*. Afirma: *Convicta de adulterio, fue repudiada por su marido, de oficio carpintero*. Dice a continuación que, *echada por su marido, vagabundeando indecorosamente, parió a Jesús en secreto; que éste se vio obligado, por pobreza, a ir a servir a Egipto, donde adquirió la experiencia de ciertos poderes mágicos de los que se ufanan los egipcios; volvió de allí, lleno de orgullo por esos poderes y, gracias a ellos, se proclamó Dios*. [...].
>
> Volvamos a las palabras atribuidas al judío, donde está escrito que *la madre de Jesús fue repudiada por el carpintero que la había pedido en matrimonio, por haber sido convicta de adulterio y haber quedado encinta por obra de un soldado llamado Pantero*, y veamos si los autores de esta fábula del adulterio de la Virgen con Pantero y de su repudio por el carpintero no la habrán forjado ciegamente para negar la concepción milagrosa por obra del Espíritu Santo. En efecto, debido a su carácter totalmente milagroso, habrían podido falsear la historia de otra manera, aun sin admitir involuntariamente, por así decirlo, que Jesús no había nacido de un matrimonio humano ordinario»[24].

Orígenes tiene toda la razón cuando dice que esta historia del adulterio, que circulaba en algunos ambientes judíos[25], representaba una confesión implícita del carácter extraordinario del nacimiento de Jesús. Su respuesta no tiene nada de

22. *Ibid.* XVIII,1; cf. XIV, 5: *SC* 216, 283 y 271.
23. *Ibid.* XVIII,3: *SC* 216, 285.
24. ORÍGENES, *Contra Celsum* I, 28 y 32: *SC* 132, 151-153 y 163-165.
25. Cf. sobre este punto M. LODS, *art. cit.*

ambiguo y se inscribe en la misma línea que la de los apologistas que le precedieron.

Es inútil prolongar la encuesta más allá de Orígenes. La concepción virginal es desde entonces objeto de una «posesión tranquila» en la Iglesia. No se discutirá más hasta los tiempos modernos. Es cierto que los padres de la Iglesia afirmaron la concepción virginal de Jesús como un dato lleno de sentido cristológico y mariano, a partir de su inclusión en la totalidad del testimonio neotestamentario sobre la filiación divina de Jesús. Para ellos el sentido incluía normalmente el hecho.

3. Eva y María en la historia de la salvación

La maternidad virginal de María atrajo naturalmente la atención de los Padres sobre el papel personal de la Virgen en la economía salvífica. San Pablo había desarrollado el paralelismo antitético entre Adán y Cristo: la desobediencia del primero había sido anulada por la obediencia del segundo (Rom 5); si Adán era el hombre animal *(psychikos)*, Cristo era el hombre espíritual (*pneumatikos*) (1 Cor 15, 45-48). Ireneo y Tertuliano ampliaron esta comparación al caso de la creación de Adán y del nacimiento de Jesús: se subrayaba de este modo la semejanza simbólica entre Adán formado de una tierra virgen y de la mano de Dios y Jesucristo nacido de la Virgen María por la intervención del Espíritu creador[26]. Esta extensión de la comparación ponía en escena a María y conducía a un nuevo paralelismo antitético entre la responsabilidad negativa de Eva, madre de los vivientes, y la responsabilidad positiva de María. Salimos entonces del marco de la creación de Adán para volver a la antítesis de la desobediencia y de la obediencia. Eva había participado de la desobediencia del primer Adán; María coopera en la obra de salvación emprendida por el segundo Adán. Le correspondió a Justino, según nuestra documentación, inaugurar este paralelismo:

> «Eva, cuando aún era virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra que le dijo la serpiente, dio a luz la desobediencia y la muerte; mas la virgen María concibió fe y alegría cuando el ángel Gabriel le dio la buena noticia de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella y la fuerza del Altísimo la sombrearía, por lo cual lo nacido en ella, santo, sería Hijo de Dios; a lo que respondió ella: "Hágase en mi según tu palabra"»[27].

Ireneo recoge este paralelismo –¿lo habrá sacado de Justino?–, insistiendo más aún en el papel de María en la salvación:

> «Porque lo mismo que Eva, teniendo por esposo a Adán y siendo sin embargo virgen [....], al desobedecer, se hizo causa de muerte para ella misma y para todo el género humano, así también María, teniendo por esposo al que le había sido asignado de antemano, y siendo sin embargo virgen, se convirtió al obedecer en *causa de salvación* para ella misma y para todo el género humano»[28].

26. Cf. Ireneo, *AH* III, 21,10: Rousseau, 382; Tertuliano, *Caro Christi* XVII,3-4: *SC* 216, 281.
27. Justino, *Dialogus cum Tryphone* 100,5-6: *PApol* 478s.
28. Ireneo, *AH* III,22,4: Rousseau, 385; cf. V,19,1; cf. *Demonstratio praed. apost.* 33.

Eva cedió a la palabra de la serpiente; María escuchó la palabra del ángel. La maternidad de María es un acto plenamente humano, el de una respuesta libre a la llamada de Dios. La expresión «causa de salvación» es sumamente fuerte. Constituye la afirmación más antigua de la cooperación de María en la salvación de los hombres. Ireneo, tan preocupado siempre de la salvación de los que precedieron a Cristo, habla entonces con audacia de una «retroversión que se realiza desde María hasta Eva»:

> «Porque lo que fue atado no puede desatarse más que si se rehacen en sentido inverso los lazos del nudo, de manera que los primeros lazos se deshacen gracias a los segundos y de este modo los segundos liberan a los primeros: vemos de esta forma que un primer lazo es desatado por un segundo y que el segundo sirve para desatar el primero»[29].

Esta retroversión que se produce de María a Eva se sitúa en el marco de la recapitulación que va de Cristo a Adán. Tertuliano, influido probablemente por sus dos predecesores, recoge el paralelismo con su propio genio:

> «Eva era virgen todavía cuando se deslizó en ella el verbo causante de muerte; por tanto, era también en una virgen donde tenía que introducirse igualmente el Verbo divino causante de vida; lo que un sexo había arrastrado a la muerte tenía que ser reconducido a la salvación por ese mismo sexo. Eva tuvo fe en la serpiente; María tuvo fe en Gabriel. El pecado contra la fe de la una tomó como remedio la fe de la otra. «Pero, me dirás, ¡Eva no concibió entonces nada en su seno por el verbo del diablo!» ¡Sí que concibió! Y a continuación el verbo del diablo fue la semilla que la obligó a obedecer en la humillación y a parir con dolor. Finalmente dio a luz a un diablo asesino de su hermano. Al contrario, el que dio a luz María habría de asegurar algún día la salvación de Israel, su hermano por la carne y su asesino»[30].

Este tema soteriológico tan antiguo integra por tanto a María en la totalidad de la historia de la salvación y establece además una oposición entre la credulidad malvada de Eva y la fe de la Virgen, entre el carácter nefasto de una responsabilidad que «ata» y el carácter liberador de una cooperación ordenada a la salvación de los hombres.

II. MARÍA, MADRE DE DIOS SIEMPRE VIRGEN

1. El Concilio de Éfeso: María, Madre de Dios

Indicaciones bibliográficas: Cf. t. I, *La unidad de Cristo en cuestión: Nestorio y Cirilo. El concilio de Éfeso,* 373-393 .– G. Jouassard, *Marie à travers la patristique: maternité divine, virginité, sainteté* en *Maria. Études sur la sainte Vierge*, t. I, Beauchesne-Paris 1949, 69-157.

29. Id., *AH* III,22,4; Rousseau, 385-386.
30. Tertuliano, *Caro Christi* XVII,5-6: *SC* 216, 283.

La negación del título de Madre de Dios por Nestorio

El título de Madre de Dios (*Theotokos*) aparece en los textos cristianos a comienzos del siglo IV, concretamente en Alejandro de Alejandría[31], el primero en reaccionar contra las enseñanzas de Arrio. Se difundió sobre todo entre los Capadocios y pasó a ser corriente a finales de aquel siglo. Cuando empezó a criticarlo Nestorio, el año 428, atacó de hecho un título ya tradicional.

Este título paradójico debe comprenderse debidamente. Es el fruto de una reflexión de la fe sobre la apelación original de «María, Madre de Jesús». En el fondo, no dice más que la primera afirmación: explicita en la forma el contenido que estaba efectivamente presente en ella. Pero el paso de una formulación a la otra no se hizo por un silogismo. Es el fruto de una experiencia de la fe que «realizó» todo lo que llevaba consigo la confesión de Jesucristo, Hijo de Dios y Dios. Si Jesús es a título personal Hijo de Dios, su madre María es efectivamente Madre de Dios. No es evidentemente madre de su divinidad: Dios, en cuanto Dios, no puede por hipótesis tener madre. María es la madre del Verbo *encarnado*: es la que por generación le dio su humanidad. Pero aquel a quien engendró carnal y humanamente en ella es el Hijo mismo de Dios, que se convirtió entonces en hijo de María. Esto está en perfecto acuerdo con la experiencia humana universal que dice que Margarita es la madre de Santiago, aunque no le dio a Santiago más que el cuerpo, porque dio vida al cuerpo de una persona que se llama Santiago.

Desde sus primeras predicaciones, Nestorio puso principalmente sobre el tapete la «comunicación de idiomas» o de propiedades entre la divinidad y la humanidad de Cristo en la unidad de su persona, una entre otras muchas, pero que es la que condiciona a todas las demás. En efecto, se trata de saber si los acontecimientos de la vida, de la pasión y de la muerte de Jesús deben atribuirse al Verbo de Dios como tal. Contra la tradición común de la Iglesia, que se arraiga en el lenguaje de las Escrituras, Nestorio responde que no. Pero nadie podría decir que el Verbo de Dios murió en la cruz, si no aceptara de antemano que fue engendrado de María. Pues en ese caso se establecería una separación concreta entre el Verbo de Dios y el hombre Jesús. Esto fue lo que escandalizó en el año 428 y lo que dio motivo a la convocatoria del concilio de Éfeso en el 431[32]. Por tanto, el problema planteado es ante todo de tipo cristológico.

Pero como demuestra el debate en torno al título de *Theotokos*, el problema afectaba también a María. Este título tomará el valor simbólico de un estandarte desplegado a favor o en contra de Nestorio. La argumentación de éste, que nos bastará recordar con una cita, es sumamente clara:

> «En todos los lugares de la divina Escritura, cuando se menciona la economía del Señor, la generación y la pasión que se presentan no son las de la divinidad, sino las de la humanidad de Cristo, de manera que la santísima Virgen debe ser llamada con una denominación más exacta Madre de Cristo y no Madre de Dios. Escucha además estas palabras de los evangelios que proclaman: «Libro de la ge-

31. *PG* 18, 568c; ed. H. G. OPITZ, III-1, 28.
32. Como se estudió este concilio en el t. I, sólo atenderemos aquí a su dimensión propiamente mariana.

neración de Jesucristo, que es dicho hijo de David, hijo de Abrahán» (Mt 1,1). Por tanto, está claro que el Dios Verbo no era hijo de David»[33].

Nestorio tiene razón cuando utiliza los términos abstractos de divinidad y humanidad. Pero se equivoca cuando pasa espontáneamente a los términos concretos de Cristo, de Verbo y de Dios. Aquí no solamente interviene una confusión en el uso de los conceptos, sino el rechazo, de tipo doceta, de la paradoja de la encarnación. Lo que Nestorio rechaza es «hacer que el Verbo de Dios comulgue de la lactancia [...], hacerle participar del crecimiento progresivo y del temor en el momento de la pasión, y ponerlo en la necesidad de la asistencia de un ángel». Y dice además: «Paso en silencio la circuncisión, el sacrificio, los sudores, el hambre»[34].

La afirmación de Éfeso: María Theotokos

Se sabe que el concilio de Éfeso no pronunció una definición en sentido estricto. Aclamó la segunda carta de Cirilo a Nestorio, que afirmaba en particular:

> «Que el Verbo se hizo carne no significa nada más que esto: el Verbo, lo mismo que nosotros, participó de la carne y de la sangre, hizo de nuestro cuerpo su propio cuerpo y salió como hombre de una mujer, no por haber rechazado el hecho de ser Dios y haber sido engendrado de Dios, sino por asunción de la carne, permaneciendo lo que era.
>
> Esto es lo que por doquier proclama el discurso de la fe exacta; esto es lo que vemos que pensaron los Padres; así es como se atrevieron a llamar a la santa Virgen Madre de Dios, no porque la naturaleza del Verbo o su divinidad hayan recibido el comienzo de su existencia a partir de la santa Virgen, sino porque de ella fue engendrado su santo cuerpo animado de un alma racional, cuerpo al que el Verbo se unió según la hipóstasis y por esa razón se dice que fue engendrado según la carne»[35].

La interpretación dada por Cirilo de este título es igualmente nítida. Sería por tanto absolutamente erróneo ver en todo esto una forma de paganización del cristianismo o una influencia del culto de la famosa Artemisa, la «gran madre» de Éfeso, diosa de la fecundidad. Por otra parte, el título de Madre de Dios no se definió canónicamente, sino que simplemente fue aclamado y aprobado.

Lo que es cierto, por el contrario, es que el nuevo relieve que se dio a este título conduciría a los creyentes a considerar con mayor interés la grandeza de María y su papel al lado de su Hijo. En Éfeso, como en Caná, «la madre de Jesús estaba allí» (Jn 2,1). El escándalo de la *kénosis* del Verbo y su encarnación pasó por el seno de María y se convirtió en bienaventuranza gloriosa para ella. En Éfeso, las generaciones empezaron a proclamar bienaventurada a la Virgen del *Magnificat*.

En efecto, vale la pena señalar que es a partir de Éfeso como empezó a desarrollarse el ciclo de las fiestas litúrgicas propiamente marianas. Hasta entonces

33. Segunda Carta de Nestorio a Cirilo; *COD* II-1, p. 119.
34. *Ibid.*, 123.
35. *Ibid:*, 111-113.

las Iglesias celebraban a María dentro del marco de las fiestas cristológicas. Poco antes de este concilio se celebraba una «memoria de la Virgen» el 26 de diciembre, en la octava de Navidad[36]. Después del 431 aparece en Jerusalén la fiesta del 15 de agosto, consagrada a la *Theotokos*[37]. Pero como la costumbre era celebrar a los mártires el día de su nacimiento para el cielo (*dies natalis*), la fiesta del 15 de agosto fue tomando progresivamente el sentido de la fiesta de la «Dormición» o del «Tránsito» de la Virgen a Dios, antes de convertirse en la fiesta de la Asunción. La fiesta de la natividad de María (8 de septiembre), cuya fuente debe buscarse en el *Protoevangelio de Santiago*, se difundió por el siglo VI. Esta fiesta dio origen a finales del siglo VII a la de la Concepción de María (8 diciembre), situada lógicamente nueve meses antes. La Presentación de María (21 noviembre) aparece por la misma fecha[38].

2. María, Madre de Dios siempre Virgen

El movimiento de la fe, que difundió el título de Madre de Dios a lo largo del siglo IV y que acabó cristalizando en Éfeso, condujo igualmente a considerar de un modo nuevo la virginidad de María. Hasta entonces sólo se había hablado de la concepción virginal de Jesús en María. En adelante, la virginidad de la madre de Jesús, reconocida como la de la madre de Dios, se comprendió como una consagración absoluta de la madre a su Hijo y como una relación que supone la exclusión de toda otra relación de intimidad carnal. La maternidad divina y virginal de María da entonces lugar a una estimación «absoluta» de su virginidad como una virginidad perpetua, signo de su fidelidad a su Hijo. María, Madre virginal de Dios fue muy pronto llamada «siempre virgen», expresión clásica en la liturgia y los concilios. La encontramos ya en el Símbolo «largo» de Salamina[39], a finales del siglo IV. El testimonio dogmático más claro se encuentra en el concilio II de Constantinopla (553):

> «Si alguno no confiesa que hay dos nacimientos de Dios Verbo, uno del Padre, antes de los siglos, sin tiempo e incorporalmente; otro en los últimos días, cuando él mismo bajó de los cielos y se encarnó de la santa gloriosa madre de Dios y *siempre virgen* María, y nació de ella, ese tal sea anatema»[40].

Esto quiere decir, por una parte, que María siguió siendo virgen toda su vida y que no tuvo más hijos y, por otra parte, que permaneció virgen en el momento del nacimiento de Jesús.

36. Cf. dom B. Capelle, *Le témoignage de la liturgie*: Études mariales 7 (1949) 42-45.
37. Cf. *Ibid*, 37-41.
38. Cf. R. Laurentin, *Court traité*, *o. c.*, 55-59.
39. Símbolo que nos viene de Éfeso, *DzS* 44.
40. *DzS* 422: *COD* II-1, 255; *MI*, 79. Del mismo modo el Lateranense IV (1215): *DzS* 801: *COD* II-1, 495; *MI*, 154.

La virginidad de María después del parto (post partum)

Decir que María es *siempre* virgen es decir que no conoció relaciones carnales ni antes ni después de la concepción de Jesús y que no tuvo ningún otro hijo. Esta afirmación de la fe no fue recibida de antemano en la Iglesia. Fue objeto de cierto debate. En el siglo III Tertuliano, ardiente defensor de la concepción virginal de Jesús, interpreta la escena de la madre y los hermanos de Jesús (Mt 12,46 y par.) como si se tratara de otros hijos de María y piensa que María fue llamada mujer (Gál 4,4) por estar casada[41]. Orígenes, por el contrario, rechaza esta idea y piensa que «María no tuvo más hijos que Jesús, según los que piensan sanamente de ella»[42], y señala con claridad –aunque a título de opinión libre en la Iglesia– la motivación doctrinal de la virginidad perpetua de María:

> «En cuanto a los hermanos de Jesús, algunos pretenden [...] que serían los hijos de José, nacidos de una primera mujer que habría tenido antes que a María. Los partidarios de esta teoría desean salvaguardar la creencia en la virginidad perpetua de María, no aceptando que aquel cuerpo, considerado digno de estar al servicio de la palabra, al decir: "El Espíritu de santidad vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra", conociera el contacto con un hombre, después de haber recibido al "Espíritu de santidad" [...]. En cuanto a mí, pienso que es razonable ver en Jesús las primicias de la castidad viril en el celibato, y en María las de la castidad femenina»[43].

En el siglo IV, Epifanio de Salamina, que utiliza con frecuencia la expresión «María, siempre virgen»[44], pone en la categoría de «herejía» –siempre en el sentido amplio de la palabra– la opinión presente en ciertas comunidades de Arabia, según la cual María habría tenido relaciones conyugales con José[45]. También Eunomio de Cízico, que había pensado de forma análoga a propósito de los hermanos de Jesús, fue refutado vigorosamente en nombre de la fe[46]. En el 392, un tal Bonoso negó la virginidad perpetua de María, pero fue condenado por hereje[47]. Así pues, a pesar de las oposiciones, la virginidad perpetua de María tendió a imponerse en Oriente a finales del siglo IV como perteneciente a la fe. Juan Crisóstomo opina igualmente que María siguió siempre siendo virgen.

En Occidente, Hilario mantiene esta virginidad constante de María, así como Zenón de Verona y Ambrosio de Milán. Pero en Roma, el año 380, un tal Helvidio escribió un opúsculo para probar que María había tenido varios hijos y la alababa como una madre de familia admirable. Su finalidad era demostrar que la virginidad no es superior al matrimonio. Jerónimo le respondió con un panfleto violento[48], invocando las pruebas de la Escritura y de la tradición. Ambrosio hizo

41. TERTULIANO, *De monogamia* 8,2: *CCSL* 2, 1239; *De velamine virginum* VI,1-3: *CCSL* 2, 1215-1216.
42. ORÍGENES, *Comm. in Johannem* 1,4: *SC* 120, 71.
43. ID., *Comm. in Matthaeum* X,17: *SC* 162, 217.
44. EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion* 26,7 y 29,6: *PG* 41,341c y 401a; etc.
45. *Ibid*, 77,36 y 78,1· *PG* 42, 696b y 700c.
46. Sobre este incidente, cf. G. JOUASSARD, *art. cit.*, 88-89.
47. Cf. *ibid.*, 100 y 111-112.
48. JERÓNIMO, *Contra Helvidium*: *PL* 23, 183-206.

condenar en Milán a Helvidio, que volvió al ataque a propósito de la superioridad del matrimonio[49].

De estas referencias en Oriente y en Occidente se puede deducir que la virginidad constante de María era en el siglo III objeto de una opinión libre y que se difundió en el siglo IV hasta ser la opinión preponderante. Los que no la aceptaban fueron entonces rechazados como «herejes». Este movimiento acabó a comienzos del siglo V, poco antes de Éfeso. La virginidad de María después del nacimiento de Jesús se convirtió entonces en una afirmación común de la fe.

Por otra parte, como hemos visto, no se trata ante todo de una reflexión histórica sobre las Escrituras, ya que la mención de los hermanos de Jesús constituía más bien una objeción, sino de la consideración de la relación de María con Jesús y de lo que ésta suponía. Pero, inevitablemente, el progreso de esta afirmación obligó y condujo una vez más a volver a los evangelios y a interpretar lo que dicen sobre los «hermanos de Jesús».

El dossier bíblico sobre los «hermanos de Jesús»

La mención de los «hermanos de Jesús» es frecuente en el Nuevo Testamento (Mc 3, 31 y par.; Mc 6,3 y par.; Jn 2,12; 7,3.5.10; Hch 1,14; 1 Cor 9,5; Gál 1,19). La respuesta clásica es decir: se trata de los primos de Jesús, de algunos parientes suyos en un sentido más amplio. El arameo no tiene palabras para decir «primos». En el Antiguo Testamento abundan los testimonios: Abrahán dice que es hermano de Lot, su sobrino (Gn 13,8; 14,14.16). Lo mismo ocurre todavía hoy en muchas lenguas tradicionales.

Pero ¿se resiste el argumento al análisis histórico moderno? Existe al menos un caso en que los textos evangélicos son formales. Mt 13,55 menciona a cuatro hermanos de Jesús: Santiago, José, Simón y Judas. Pues bien, en Mc 15,40 se nos habla de «María, la de Santiago el menor y la madre de Joset». Esta María no es evidentemente la madre de Joset y de Santiago. El grupo de los hermanos y hermanas de Jesús (Mc 13,56) es por otra parte un grupo notable. Se trata de su parentesco, que parece ser tuvo cierta importancia en las primeras comunidades. Los padres de la Iglesia observaban también que, si Jesús confió a su madre a Juan en la cruz, es porque ella no tenía más hijos capaces de acogerla.

Por tanto, es imposible tener una prueba histórica de que Jesús tuviera hermanos o hermanas en sentido estricto, es decir, hijos de María su madre. Por tanto, la presunción clásica se confirma claramente en la investigación moderna. Pero tampoco es posible aportar una prueba histórica estricta de que María no tuviera más hijos. El Nuevo Testamento no lo dice formalmente. La afirmación de la fe, que se apoya legítimamente en estos indicios históricos y que, desde luego, no podría mantenerse en el caso de un testimonio contrario, encuentra su última justificación en la profundización de la comprensión del vínculo de María con Jesús que había creado su maternidad divina.

49. Sobre la herejía y los personajes de Helvidio y Joviniano cf. G. JOUASSARD, *art. cit.*, 106-110.

María virgen en el momento del nacimiento de Jesús (in partu)

Indicaciones bibliográficas: K. Rahner, *«Virginitas in partu».Contribution au problème du développement du dogme et de la tradition* en *Église et Tradition*, Mappus, Le Puy 1963, 306.– Congregación del Santo Oficio, *La «virginitas in partu»*: *DC* 1346 (1961) 240.

La afirmación de la virginidad de María *in partu*, es decir, en el acto del alumbramiento, fue expresada de manera muy clara en algunos relatos de los evangelios apócrifos que presentaban como milagroso el nacimiento de Jesús[50]. Estos relatos están impregnados de gnosis y de docetismo[51] y prestan a Jesús, en nombre de prejuicios religiosos y culturales, un nacimiento libre de todas las sujeciones carnales que acompañan a este suceso. El cuerpo de Jesús se muestra ya allí glorioso, lo cual no respeta los dos tiempos del acontecimiento de Cristo, el tiempo «según la carne» y el tiempo «según el espíritu». En efecto, los gnósticos crearon un conflicto entre la maternidad y la virginidad de María. Algunos padres de la Iglesia, como Tertuliano, comprometido tenazmente en la lucha contra los gnósticos, reaccionaron con gran vigor en favor de la maternidad real de María y dijeron que su alumbramiento fue absolutamente normal:

> «Sí, ella es virgen a los ojos de su marido; pero no es virgen por lo que respecta al alumbramiento [...]. La que dio a luz, dio a luz; y si concibió siendo virgen, se hizo mujer por el parto. Porque se hizo mujer necesariamente, porque su cuerpo le dio paso»[52].

La posición de Tertuliano ve una incompatibilidad entre la virginidad y el hecho de que el seno de María «se abriera» por el nacimiento de Jesús. Pero ¿es real esta incompatibilidad?

Más tarde, una vez pasada la crisis del docetismo, algunos padres de la Iglesia, pero no todos, relacionaron la afirmación de la virginidad perpetua de María con las representaciones de un parto milagroso, como signo exterior de su virginidad, pareciéndoles indispensable para la integridad de María el «cierre del seno». Ambrosio de Milán se orientó en este sentido, a partir de su lucha con Joviniano[53]. Su teología mariana ejerció una gran influencia en Occidente. Pero lo que importa a los Padres es ante todo la ley de la virginidad que preside a la existencia de María más bien que las representaciones que se pueden sacar a veces de los antiguos apócrifos.

Entonces conviene distinguir en este terreno delicado dos significaciones a la afirmación de la virginidad de María en el momento de dar a luz: la primera pertenece a la fe católica, mientras que la segunda es una opinión libre. El primer sentido mantiene que el nacimiento de Jesús no atentó en lo más mínimo a la virginidad de su madre, ya que por un lado no constituyó ninguna «impureza» res-

50. Por ejemplo, el *Protoevangelio de Santiago* 19-20: ed. por A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos*, BAC, Madrid 1956, 135-188; ó A. HAMMAN (ed.), *L'Empire et la Croix*, IKHTHYS, Paris 1957, 227-229

51. Sobre la gnosis y el gnosticismo, cf. t. I, 29-34.

52. TERTULIANO, *Caro Christi* XXIII: *SC* 216, 303-305. Asimismo ORÍGENES, *Hom. XIV in Lucam* *SC* 87, 219-221.

53. AMBROSIO DE MILÁN, *De institutione virginis* VIII,52-53: *PL* 16, 3119-320.

pecto a la ley judía (evocada en Lc 2,22) y, por otro, sigue en pie la ley de la virginidad y de la consagración de la madre al Hijo. En otras palabras, la virginidad de María siguió siendo compatible con su maternidad, ya que ésta no estuvo ligada en ningún momento a una actividad sexual de tipo conyugal. Permanece la integridad virginal de María. Por tanto, si el alumbramiento de Jesús «abrió el seno de María», tal como parece sugerir Lucas al aplicar a María la fórmula del Levítico «todo el varón que abre el seno» (Lc 2,23), esto no solamente no le hizo perder nada de su virginidad, sino que la consagró en el sentido de que esta natividad llevaba consigo para María una obligación de virginidad.

Es éste el sentido que pretenden la expresión «siempre virgen» y los documentos antiguos. San León escribe así en su *Tomo a Flaviano* que será aclamado en Calcedonia: el Hijo de Dios «fue concebido del Espíritu Santo en el seno de la virgen María, que lo dio a luz, quedando a salvo su virginidad como cuando había quedado a salvo cuando lo concibió»[54]. Es éste el sentido que ha retenido el magisterio católico[55] y que ha confirmado el Vaticano II. En efecto, este concilio rechazó una fórmula demasiado precisa sobre la integridad «corporal» de María y se contentó con recoger una fórmula litúrgica tradicional hablando de «su Hijo primogénito que, lejos de menoscabar, consagró su integridad virginal»[56].

El segundo sentido trasmite la representación de un parto milagroso y sin dolor, producido sin desgarramiento alguno. Se trata en este caso de una opinión piadosa, libre en la Iglesia, que no pertenece a su fe, aunque la hayan defendido numerosos teólogos a lo largo de los siglos. Entre 1952 y 1960 se abrió un debate sobre este tema entre los teólogos, con el que quiso acabar el Santo Oficio, pensando que se había tratado «con una deplorable crudeza de expresión»[57].

Lo que aquí está en cuestión es de hecho una definición de la virginidad. La virginidad consiste en la renuncia al ejercicio concreto de la esfera de la conyugalidad sexual, que compromete al acto por el que una persona hace en el amor a la otra el don íntimo de sí misma. Adquiere su valor del motivo que la inspira. Por tanto, la virginidad de una mujer no debe confundirse con lo que puede ser un signo exterior y físico de la misma. Según K. Rahner,

> «hay que considerar como contenido dogmático obligatorio aquello y sólo aquello que, en un proceso de explicitación, se deja deducir de los testimonios explícitos de la tradición apostólica por un método cuidadoso, utilizando lo más posible el conjunto del depósito de la fe. Lo que no puede probarse de este modo, partiendo del criterio de la tradición apostólica, como contenido implícitamente en otras proposiciones, eso tampoco puede declararse obligatorio como si formase parte de la fe»[58].

54. LEÓN MAGNO, *Tomus ad Flavianum*: *COD* II-1, 181.
55. Cf. el concilio de Letrán del año 649, c. 3: *DzS* 503; concilio XI de Toledo, el año 675: *DzS* 533; concilio de Florencia, *Decreto para los jacobitas*: *DzS* 1338; Pablo IV, Constitución *Cum quorumdam*, de 1555: *DzS* 1880.
56. Vaticano II, *LG* 57, refiriéndose a san León y al concilio de Letrán del 649: *COD* II-2, 57.
57. Cf. *DC* 1346 (1961) 240.
58. K. RAHNER, «*Virginitas in partu*», *art. cit.*, 306.

CAPÍTULO XVIII

La Inmaculada Concepción y la Asunción de María

La Inmaculada Concepción y la Asunción de María constituyen dos datos dogmáticos sobre la virgen María que, aunque no atestiguados formalmente en la Escritura, fueron abriéndose paso en la Iglesia desde el final de la época patrística hasta desembocar en la Iglesia católica en las dos definiciones dogmáticas de 1854 y 1950.

Estos dos misterios de la Virgen suelen llamarse «privilegios». Y efectivamente lo son, si se compara la manera con que alcanzó la salvación a la virgen María con lo que ocurre a las demás criaturas humanas. Pero la noción de «privilegio» no basta para justificarlos en el plano dogmático. Se trata de hecho de dos consecuencias de la maternidad divina de la virgen María. Sobre el fundamento de la consideración de esta maternidad es como la fe de los cristianos ha llegado a escudriñar en la santidad de María, para ponerla incluso en su origen, y a preguntarse por su muerte y por la suerte de su cuerpo después del final de su vida en la tierra. Por un lado, está el camino que llevó de la santidad personal a la santidad inicial y original de María, es decir, su Inmaculada Concepción. Por otro, el camino que consideró la muerte de María como una «dormición», antes de comprenderla como una asunción.

I. MARÍA, VIRGEN SANTA E INMACULADA EN SU CONCEPCIÓN

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: X. LE BACHELET y M. JUGIE, art. *Immaculée Conception*, en *DTC* VII/1 (1922) 845-1218.– H. CROUZEL, *La théologie marial d'Origène*: *SC* 87, 11-64.– G. JOUASSARD, *Marie à travers la patristique, maternité divine, virginité, sainteté*, en *Maria. Études sur la sainte Vierge*, t. I, Beauchesne, Paris 1949, 69-157.– K. RAHNER, *La Inmaculada Concepción*, en *Escritos de teología*, t. I, Taurus, Madrid 1961, 223-237.

La opinión de los Padres sobre la santidad de María (siglos III y IV)

Los Padres del siglo III tuvieron ideas discrepantes sobre la santidad de María. A propósito de la escena de la madre y de los hermanos de Jesús que intentaban verlo, Tertuliano opina que María falló en la fe y que su Hijo «renegó» de ella[1]. Orígenes tiene una visión mucho más positiva de la santidad de María y señala su principio económico: esta santidad es la plenitud del Espíritu Santo que le comunica el Verbo presente en ella. Opina sin embargo que ésta tenía que crecer y que María no estuvo exenta de toda culpa, ya que, si ella no hubiera estado sujeta al escándalo por la pasión de Cristo, Jesús no habría «muerto por sus pecados; pero si «todos pecaron y están privados de la gloria de Dios, y todos son justificados y redimidos por su gracia» (Rom 3,23), María estuvo también en aquel momento sujeta al escándalo»[2]. Orígenes plantea entonces el principio de la universalidad de la redención e incluye en ella a María.

Esta posición será la de los Padres del siglo IV en Oriente: por una parte, creen que María es santa por el hecho de su maternidad divina, para la que fue purificada de antemano por el Espíritu Santo; por otra parte, le reconocen a María algunas «deficiencias». Así, a finales del siglo, Juan Crisóstomo tiene todavía una visión pesimista de la santidad de María: le costó trabajo creer en el mensaje de Gabriel (también ella le hizo una pregunta, como Zacarías); quiso «presumir» en Caná y Jesús tuvo que pararle los pies; tenía a Jesús por un hombre ordinario; demostró tener vanidad y falta de fe. «El cuadro es bastante negro», concluye G. Jouassard[3]. Antes de Éfeso, Cirilo de Alejandría piensa que María tropezó en su fe y que podía pecar. Por eso mismo necesitó el apoyo de Juan en el momento de la pasión[4]. Pero el reconocimiento de estas imperfecciones no impide a los Padres de Oriente llamar santa y santísima a María y presentarla como modelo para las vírgenes.

Esta posición global es la que mantiene la Iglesia ortodoxa, negando consiguientemente toda afirmación de la Inmaculada Concepción. «La Iglesia dice en sus *Libros Simbólicos*, según P. N. Trembelas, que la Theotokos fue también culpable del pecado original y ancestral, como todos los hombres» y que «los santos Padres, cuando interpretan las palabras del ángel a la Virgen, «el Espíritu Santo vendrá sobre ti [...]», observan que bajó sobre ella previamente, para purificarla y preparar un tabernáculo digno de la habitación del Verbo. En efecto, ella tenía necesidad de ser purificada»[5]. María no puede librarse de la necesidad universal de «la purificación de la mancha original».

1. TERTULIANO, *Caro Christi* VII,9-13: *SC* 216, 245-247.
2. ORÍGENES, *Hom. in Lucam* XVII,6-7: *SC* 87, 259.
3. G. JOUASSARD, *art. cit.*, 94-95, que presenta este retrato de la Virgen por Crisóstomo con numerosas referencias.
4. Cf. *Ibid*, 98.– CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Comment. in Johannem* XII (sobre Jn 19,25-27): *PG* 74, 661b-665a.
5. P. N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, t. 2, DDB/Chevetogne 1967; cf. P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1959, 150.

Desde finales del siglo IV al siglo VIII

En Occidente Hilario habla, siguiendo el ejemplo de muchos padres griegos, de una santificación de María en el momento de la encarnación[6]. Admite que María fue capaz de pecar, ya que «sólo Cristo fue sin pecado»[7]. Zenón de Verona descubre en María «numerosos vicios», de los que tuvo que ser purificada antes de la encarnación[8]. Al contrario, en Ambrosio de Milán no hay la más mínima sombra en el cuadro que traza de la santidad de María. La tesis de Ambrosio se impuso en Occidente desde finales del siglo IV[9].

La cuestión de la santidad de María volvió a plantearse con la crisis pelagiana[10]. Pelagio estaba convencido de la absoluta santidad de María. La ponía como ejemplo de lo que puede la naturaleza humana si rechaza el pecado. Agustín le responde que se trata de un privilegio, debido a su cualidad de Madre de Dios. No quiere que se hable de pecado personal cuando se trata de la Virgen y profesa su santidad total[11]. Pero en María esto se debe a una gracia especial recibida por el honor del Señor. Con Julián de Eclana el combate de Agustín recae sobre el pecado original propiamente dicho. María le proporciona al primero un ejemplo que le permite negar su existencia. Por tanto, no hay ningún privilegio para María en la santidad de su nacimiento. Agustín le responde de una forma un tanto complicada:

> «Y no atribuimos al diablo poder alguno sobre María en virtud de su nacimiento, pero sólo porque la gracia del renacimiento vino a deshacer la condición de su nacimiento»[12].

María no está bajo la influencia del demonio en virtud de su nacimiento, que es bueno, sino en virtud del pecado que nos alcanza a todos hasta que ella no obtuvo la gracia de la regeneración. Agustín admite la santidad personal de María, pero niega que haya sido concebida sin pecado.

Antes de Éfeso, por consiguiente, el Occidente se había adelantado a Oriente en el reconocimiento de la santidad de María. Pero la toma de posición de Agustín conduciría a la Iglesia latina a marcar el paso durante siglos sobre la cuestión de la Inmaculada concepción, dificultad que el Oriente no experimentará de la misma manera.

Así pues, fue el Oriente el que reemprendió la marcha hacia adelante, después de Éfeso, en el clima de impulso del culto mariano. Teodoto de Ancira, miembro del concilio de Éfeso, dice de María: «El que creó a la virgen de antaño (Eva) sin oprobio, ha hecho nacer a la segunda sin mancha»[13]. En la predicación van abundando cada vez más los elogios de María. Ya Nestorio era más positivo sobre la santidad de María que su modelo Crisóstomo. Esta misma actitud se observa en

6. Hilario, *De Trinitate* II,26: ed. A. Martin, *PF* 1, 83.
7. G. Jouassard, *art. cit.*, 102.
8. Zenón de Verona, *Tractatus* I,13,10: *PL* 11, 352ab.– Cf. G. Jouassard, *art. cit.*, 103-104.
9. Ambrosio de Milán, *De virginibus, ad sororem Marcellinam* II,2-3, n.6-21: *PL* 16, 208b-212c.
10. Sobre Pelagio y Julián de Eclana, cf. el tomo II de esta obra.
11. Agustín, *De natura et gratia* XXXVI,42: *BA* 21, 321; *OA* VI, 871.
12. Id., *Opus imperfectum adv. Julianum* IV,122: *PL* 45,1418; *OA* XXXVII, 183.
13. Teodoto de Ancira, *Hom. IV de Matre Dei et Simeone* 5: *PG* 77, 1396c.

Teodoreto y en los orientales. Prosigue esta maduración en los siglos VI y VII, aunque siempre con algunas oscilaciones.

En el siglo VIII la situación es más clara. Andrés de Creta († 740) opina que toda la vida de María trascurrió sin mancha y sin pecado[14]. Compara a María con la tierra virgen y pura de la que Dios había formado a Adán, y el nacimiento de María con la creación de la primera mujer antes del pecado[15]. El nuevo Adán y la nueva Eva son vírgenes de todo pecado. María realiza las primicias de la salvación y de la divinización, las primicias de la paz recuperada[16]. Con Andrés de Creta la afirmación pasa, mediante un progreso espontáneo, de la santidad *inicial* de María a la santidad *original*[17]. Llama a María «inmaculada» y celebra su «concepción santa». La idea, que seguramente no es aún una adquisición de manera general, se impondrá a continuación en la teología bizantina. Este desarrollo doctrinal está ligado a la fiesta de la concepción de María. Juan Damasceno, que recapitula la teología mariana de los padres griegos, piensa que todo se debe en María a su maternidad divina, especialmente su concepción santísima y sin mancha[18].

En Occidente, por el contrario, la cuestión sigue estando dominada por la opinión de Agustín. Está claro que León Magno, Cesáreo de Arles, Casiodoro, Gregorio Magno, son más discretos que Agustín sobre el pecado de María en sus orígenes. Pero solo Cristo evitó el pecado, ya que su concepción había sido virginal (es decir, «sin concupiscencia»). Al contrario, Fulgencio de Ruspe, Próspero de Aquitania y hasta Casiano siguen claramente la línea trazada por Agustín[19].

La Edad Media latina y el debate sobre la Inmaculada Concepción

La Inmaculada Concepción siguió siendo objeto de un largo debate entre los teólogos latinos. En el momento del renacimiento carolingio, Pascasio Radberto, abad de Corbie (± 790-860), fue el primero en afirmar que «María fue extraña a todo contacto procedente del primer origen»[20]. La fiesta griega de la Concepción de María pasa a Occidente a mediados del siglo XI y se difunde en el XII por toda Europa[21]. Existió igualmente una leyenda que atribuía a María una concepción virginal o milagrosa, que la puso al abrigo de la trasmisión del pecado original, ya que ésta se consideraba como solidaria de la concupiscencia que acompaña a toda unión sexual.

Pero las posiciones de los grandes teólogos escolásticos siguieron siendo antitéticas. Anselmo de Cantorbery, san Bernardo y luego santo Tomás niegan la inmaculada concepción, ya que va en contra de la universalidad del pecado original. Santo Tomás opina que María fue purificada del pecado original por gracia desde el seno materno –debió jugar en ello la comparación con Juan Bautista–,

14. ANDRÉS DE CRETA, *Sermo 13 de dormitione Mariae*: *PG* 97, 1976b.
15. ID., *Sermo 1 de nativitate matris Dei*: *PG* 97, 813d-816a.
16. ID., *Sermo 12 de dormitione Mariae*: *PG* 97, 1068bc; trad, G. Jouassard, *art. cit.*,146.
17. Saco esta distinción tan clarificadora de un curso inédito de J. MOINGT.
18. JUAN DAMASCENO, *Hom. VI de nativitate Virginis*, 2: *PG* 96, 664b.
19. Cf. G. JOUASSARD, *art. cit.*, 148-152.
20. PASCASIO RADBERTO, *De partu Virginis*, I: *PL* 120, 1375b.
21. Cf. R. LAURENTIN, *Court traité, o. c.*, 73.

pues de lo contrario Cristo no podría haber sido llamado salvador de todos los hombres[22]. Era entonces ésta la opinión dominante entre los teólogos.

Pero Buenaventura se hace eco de una corriente más favorable en la escuela franciscana: la idea de que María fue redimida bajo el modo de preservación del pecado y no de la purificación pasó ya a manifestarse en siglo XIII. En el siglo XIV, el teólogo franciscano inglés Duns Escoto (1266-1308), que mantiene la inmaculada concepción de María como opinión teológica libre, formaliza esta misma idea, que permitirá su aceptación por parte de la teología occidental. María fue rescatada por la cruz de Cristo en previsión de los méritos de su Hijo[23]. En un siglo y medio se invierte la situación doctrinal en favor de la inmaculada concepción de María.

Intervenciones magisteriales

En 1439 el concilio de Basilea define la Inmaculada Concepción, lo cual supone en sus partidarios una notable unanimidad, e instituye la fiesta del 8 de diciembre para toda la Iglesia[24]. Esta definición se expresa en unos términos curiosamente muy parecidos a los que utilizaría Pío IX en 1854. Pero este concilio era entonces «cismático» debido a sus tesis conciliaristas y llevaba dos años de ruptura con el papa; por consiguiente, este texto no tiene un valor magisterial.

A continuación del concilio de Basilea los ataques de los adversarios de la Inmaculada Concepción se hacen más decididos y Sixto IV tiene que declarar en 1483 que se trata de una doctrina libre, prohibiendo a las dos partes tachar de herética la opinión contraria[25]. A esta declaración es a la que se remite el concilio de Trento al final de su decreto sobre el pecado original, cuando declara que no entra dentro de su intención incluir en este decreto «a la bienaventurada e inmaculada virgen María, Madre de Dios»[26]. Esta declaración conservadora revistió de hecho una gran importancia, ya que reconoce oficialmente el valor de la argumentación que intentaba conciliar la universalidad del pecado original y de la redención con la Inmaculada Concepción de María. En el momento en que el concilio proclama que el pecado original no tiene ninguna excepción, menciona que esta excepción es posible.

Sin embargo, la cuestión siguió debatiéndose vivamente hasta el siglo XIX. En el siglo XVII, Pablo V y Gregorio XV pidieron que se abstuvieran de predicar y de enseñar que la virgen María había sido concebida en pecado original, aunque exigían que no se atacase esta opinión. El segundo impuso silencio sobre la cuestión y ordenó que se celebrase la «Concepción de María» como la Iglesia de Roma, sin ningún calificativo[27]. En 1661 Alejandro VII aprobó formalmente el culto a la Inmaculada Concepción y reconoció la antigüedad del mismo, pero

22. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* III, q.27, a.1 y 2.
23. JUAN DUNS ESCOTO, *In IV Sententiarum*, I. III, d. III, q. 1, en C. BALIC (ed.), *Theologiae marianae elementa*, «Kacic», Sibenik 1933, 17-54.– ID., *In III Sententiarum*, l. III, d. III, q.1: *Ibid*, 223-235.
24. Texto en X. LE BACHELET, *art. cit.* en *DTC* VII/1, 1113.
25. *DzS* 1425-1426: *FC* 390.
26. Concilio de Trento, sesión V, 6: *COD* II-2, 1359; *DzS* 116; *MI* 227.
27. Cf. X. LE BACHELET, *art. cit.*, en *DTC* VII-1, 1172-1173.

no lo impuso. Prohibió una vez más todo anatema entre los que mantenían las dos posiciones:

> «Existe un antiguo y piadoso sentir de los fieles de Cristo hacia su madre beatísima, la virgen María, según el cual el alma de ella fue preservada inmune de la mancha del pecado original en el primer instante de su creación e infusión en el cuerpo, por especial gracia y privilegio de Dios, en vista de los méritos de Jesucristo Hijo suyo, Redentor del género humano...
>
> Renovamos las constituciones y decretos publicados por los romanos pontífices en favor de la sentencia que afirma que el alma de la bienaventurada virgen María en su creación e infusión en el cuerpo fue dotada de la gracia del Espíritu Santo y preservada del pecado original»[28].

La bula «Ineffabilis Deus» de Pío IX

El 8 de diciembre de 1854 el papa Pío IX, después de consultar a todos los obispos del mundo, procedió a la definición solemne de la Inmaculada Concepción de la virgen María, según esta formulación:

> «Declaramos, proclamamos y definimos que la doctrina que sostiene que la santísima virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano, está revelada por Dios y debe ser por tanto firme y constantemente creída por todos los fieles»[29].

La relación se inspira visiblemente en la de Alejandro VII, pero franquea el dintel que separa a la «creencia» aprobada de la definición en nombre de la revelación. No intenta entrar en los debates sobre el momento de la animación del embrión concebido: María está exenta del pecado desde el primer instante de su existencia. Fue ciertamente rescatada por su Hijo «por singular gracia», ya que contrajo la deuda universal del pecado por el hecho de pertenecer al género humano, pero ella lo fue «de una manera más sublime», por preservación y no por purificación: la expresión de su santidad es en este caso negativa, mientras que en Alejandro VII había sido más positiva. Recapitula todas las adquisiciones de la teología desde Duns Escoto.

La argumentación desarrollada por Pío IX a lo largo de una bula muy extensa es interesante desde el punto de vista del desarrollo del dogma. El papa traza primero el cuadro de la fe de la Iglesia y de la enseñanza de sus predecesores: toma nota de las intervenciones de Sixto IV, del concilio de Trento y de Alejandro VII. Recuerda las fiestas litúrgicas instituidas en honor de la Inmaculada Concepción y la difusión del culto a este misterio entre los fieles. Reconoce que este dogma forma parte desde hace varios siglos de la enseñanza ordinaria de la Iglesia. Y precisa finalmente en qué consiste una definición nueva:

> «La Iglesia de Jesucristo, guardiana vigilante del depósito de la fe y encargada de defenderla, no cambia nunca nada en los dogmas, no recorta nada, no añade nada, sino que examinando con una atención religiosa los antiguos monumentos de

28. Breve *Sollicitudo omnium ecclesiarum*: *DzS* 2015-2017; *FC* 395; *MI* 297.
29. Bula *Ineffabilis Deus*: *DzS* 2803; *MI* 386.

la tradición, encuentra algunas verdades que todavía no están, por así decirlo, más que esbozadas y en estado de semilla depositada por la fe de los Padres, se dedica a iluminarlas, a desarrollarlas, para dar a esos antiguos dogmas de la doctrina celestial la evidencia, la luz, la limpieza, pero sin que pierdan nada de su plenitud, de su integridad, de su propiedad, y que crezcan, pero solamente en su género, o sea, en los límites del dogma, del sentido y de la doctrina que los constituyen»[30].

La fórmula final está tomada del *Commonitorium* de Vicente de Lérins[31]. El sentido de este texto es recordar que el Evangelio no puede definir más que lo que reconoce como revelado por Jesucristo.

Sobre este fundamento la argumentación va desarrollando la manera con que los Padres y los doctores de la fe interpretaron la Escritura. A través de su enseñanza es como el papa cita los textos bíblicos que pueden invocarse en favor de la Inmaculada Concepción. El primero es Gn 3,15, el pasaje llamado del «protoevangelio», que presenta al Redentor así como a su madre asociados en una intimidad común contra el demonio. «Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; él te herirá en la cabeza, pero tú solo herirás su talón». Pero el segundo empleo del mismo verbo hebreo se traduce en los Setenta por *atentar*. La Vulgata pasa igualmente del masculino al femenino: no es el linaje, un descendiente de Eva, sino la mujer la que aplastará la cabeza de la serpiente. El sentido mariano se apoyará en este femenino en la tradición latina[32]. Este texto está referido en la bula al «vínculo estrecho e indisoluble», establecido por la maternidad divina, entre María y Cristo.

En el Nuevo Testamento los textos más importantes son evidentemente el saludo del ángel Gabriel: «Dios te salve, llena de gracia» (Lc 1,28) y el saludo de Isabel: «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre» (Lc 1,42). La bula analiza igualmente los datos implícitos en el paralelismo entre Eva y María, creadas las dos en justicia, así como la implicación doctrinal de la maternidad divina, que excluye en la opinión de los Padres todo poder de la serpiente sobre María. El papa opina, por consiguiente, que la doctrina de la Inmaculada Concepción está «consignada en las divinas Escrituras al juicio de los Padres». Pero la argumentación a partir de la Escritura no es directa ni encierra ninguna definición del sentido de ninguno de los textos en particular. Desea ser doctrinal y pone en relación todo un conjunto de citas bíblicas leídas a la luz de la encarnación del Verbo. Se produce entonces una iluminación mutua entre la coherencia del misterio de la encarnación, atendiendo al papel que allí juega María y, por otra parte, ciertos textos insuficientes por sí solos, sobre todo si se toman uno a uno, para establecer un dogma, que es el resultado de toda una convergencia.

El concilio Vaticano II expresará el misterio de la Inmaculada Concepción en términos menos latinos que los de Pío IX, que tanto habían chocado a los orientales. Recoge, pues, expresiones muy parecidas a las fórmulas de los padres griegos y, en particular, de las homilías bizantinas:

30. *Ibid.* : *DzS* 2802.

31. VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, c. 23: ed. M. Meslin, *o. c.*, 102.

32. Sobre los problemas tan complejos planteados por la exégesis de este texto, cf. H. CAZELLES: *Études mariales* (1956) 91; A. ROBERT, *Maria*, t. I, o. c., 34-36.

> «Nada tiene de extraño que entre los santos Padres prevaleciera la costumbre de llamar a la Madre de Dios totalmente santa e inmune de toda mancha de pecado, como plasmada y hecha una nueva criatura por el Espíritu Santo. Enriquecida desde el primer instante de su concepción, con el resplandor de una santidad enteramente singular, la Virgen nazarena, por orden de Dios, es saludada por el ángel de la anunciación como *llena de gracia* (cf. Lc 1, 28)»[33].

El movimiento doctrinal

Es interesante descubrir el sentido y el movimiento doctrinal de esta evolución, larga y hasta accidentada. Detrás de todos estos debates se plantea una cuestión muy clara: ¿cuál tuvo que ser la santidad de la mujer que estaba destinada por Dios a ser la madre de su Hijo, es decir, la madre del Santo por excelencia? Fue una reflexión que atañe a la vinculación económica de María con Cristo, la que hizo vislumbrar la naturaleza y la extensión de la santidad de María. No fue ante todo su santidad moral, tal como puede descubrirse en los evangelios, la que constituyó el primer motor. Ya se han visto las opiniones antitéticas de los primeros Padres en este sentido. La cuestión se refería a la coherencia revelada de la economía salvífica, a la plenitud de gracia de María en la anunciación, o sea, a la gracia que se le había dado por el hecho de su vocación propia. ¿Cuál es la santidad que exige la función de Madre de Dios? ¿Cuál fue la gracia de la madre que es fuente de todas las gracias? ¿De qué bendición entre todas las mujeres fue objeto aquella que es la madre del «Bendito»?

En el seno de este movimiento doctrinal es donde se determinó la argumentación esencial: la madre del santo por excelencia tenía que estar libre de toda sujeción al pecado. El Hijo no quiso que la que tenía que ser su madre estuviera antes bajo la posesión del maligno. Éstas son las exigencias de la economía del nacimiento de Dios entre nosotros según la carne.

II. MARÍA GLORIFICADA EN ALMA Y CUERPO

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge. Étude historico-doctrinal*, Città del Vaticano 1944.– C. BALIC, *Testimonia de assumptione beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis*, Academia Mariana, Roma 1948, 2 vols.– *Études mariales, Bulletin de la société française d'études mariales, Assomption de Marie,* Vrin, Paris 1948-1950, 3 vols.– A. WENGER, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine (VIe-Xe siècles)*, Paris 1955.– K. RAHNER, *Sobre el sentido del dogma de la Asunción*, en *Escritos Teológicos* I, Taurus, Madrid 1961, 239-252.

Desde la aparición de la cuestión hasta las Homilías bizantinas

A pesar del silencio total de la Escritura sobre la muerte de María y del carácter más tardío del tema, la situación histórica del desarrollo doctrinal relativo a la Asunción de la Virgen es bastante mejor que el de la Inmaculada Concepción, ya

33. *Lumen Gentium*, 56.

que este dogma no ha dado lugar a una dificultad doctrinal análoga a la que planteaba la universalidad del pecado original.

El primero que planteó la cuestión de la muerte de María fue Epifanio de Salamina por el año 375[34]. Su manera de hablar sobre ella demuestra que no es el testigo de una tradición primitiva que pretendiera remontarse a los apóstoles. Reconocía por otra parte que no tiene una respuesta clara: «La Escritura guarda un silencio total debido a la trascendencia del prodigio [...]. Yo no me atrevo a hablar tampoco de ello, sino que repaso la cosa en mi pensamiento y guardo silencio»[35]. Su preocupación parece estar motivada por la herejía de los «coliridianos», que ofrecían a la virgen María el sacrificio de unos pastelillos (*kollyrides*), adoraban a María y creían que había recibido un cuerpo pneumático. Se trataría por tanto de una tendencia al docetismo.

La cuestión del destino final de María tomó consistencia a partir del concilio de Éfeso. Desde comienzos del siglo V Severiano de Gabala, desarrollando el paralelismo entre Eva y María, proclama que ésta «se encuentra en un lugar luminoso, en la región de los vivientes; es la madre de la salvación, la fuente de la luz visible»[36]. No se trata todavía de una asunción corporal, pero hay en estas palabras algo más que la simple afirmación de la glorificación del alma de María. María no puede estar más que con su Hijo. La proclamación de la *Theotokos* atrae entonces la atención de la fe sobre el cuerpo de María y orienta hacia la glorificación de ese cuerpo. A mediados del siglo VI la fiesta del 15 de agosto tomó el nombre de «dormición» de María. El término de dormición es significativo: no dice muerte y sin embargo expresa de alguna forma la muerte: es un sueño en la muerte o una muerte en el sueño, que no es exactamente la muerte común.

Desde finales del siglo V se difunden nuevos apócrifos sobre el *Traslado de María*[37]. Cuentan los numerosos prodigios que acompañaron a la muerte de María, pero luego cada uno toma su camino: para unos su cuerpo permanece en el sepulcro, pero incorruptible y luminoso; para otros es trasladado al paraíso. Uno de ellos afirma la asunción de María al cielo en su alma, y luego en su cuerpo[38]. Estos apócrifos alimentaron la piedad popular y difundieron la creencia en este privilegio mariano. Pero todos ellos se mueven bajo la influencia de Éfeso y los homiléticos bizantinos, que coinciden más o menos en el relato, no dependerán de esos apócrifos en su argumentación[39].

En torno al año 700, en Oriente, vemos aparecer cierto número de homilías sobre la Dormición, que se llaman *Homilías bizantinas*. Los principales autores son Andrés de Creta (± 660-740), Germán de Constantinopla (± 649-733) y Juan Damasceno (entre el 650 al 750). Todas ellas afirman la muerte de María y su Asunción gloriosa en cuerpo y alma a los cielos. Su argumentación doctrinal es la siguiente: el cuerpo de la Madre pertenece al Hijo; los dos están unidos para siempre en virtud de la maternidad divina. Del mismo modo, el cuerpo que dio a

34. EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion* 78,11 y 24: *PG* 42, 716 y 735.
35. *Ibid.*, 716b
36. SEVERINO DE GABALA, *De creatione mundi* 6,10: *PG* 56, 498.
37. Cf. A. WENGER, *o. c.*, 17-95 y 219-256.
38. Cf. APÓCRIFO. *De dormitione B. V. M.*, n.45-48: *ibid.*, 239-241.
39. La ortodoxia prefiere hablar de «Dormición» de María y se niega a meterse en este tema por el camino dogmático: cf. P. N. TREMBELAS, *o. c.*, 233; P. EVDOKIMOV, *o. c.*, 152.

luz virginalmente y sin corrupción al Verbo incorruptible de Dios no puede corromperse. Dice así Andrés de Creta:

> «Lo mismo que el seno de la que dio a luz no se corrompió, tampoco quedó destruída la carne de la que murió»[40].

Por su parte, Germán de Constantinopla afirma:

> «¿Cómo podría la descomposición de tu carne convertirse en polvo y cenizas, si tú libraste al hombre de la ruina de la muerte por la encarnación de tu Hijo?
> Es inadmisible que tú, el vaso que había sido el receptáculo de Dios, te disolvieras por descomposición en el polvo de un cadáver putrefacto»[41].

De esta forma se señala con claridad el vínculo de consagración total de María con el Hijo de Dios, que se expresa como fe en la incorruptibilidad del cuerpo de María. Finalmente, lo mismo que ese cuerpo no sufrió en su nacimiento la corrupción espiritual del pecado, tampoco conoció al final de su vida terrena la corrupción de la muerte carnal. Para Juan Damasceno, María murió ciertamente, a fin de demostrar la mortalidad de su cuerpo carnal. Pero éste quedó sin corromperse y el poder divino lo hizo cambiar de condición: «En efecto, dice san Pablo, es menester que este ser corruptible se revista de la incorruptibilidad, que este ser mortal se revista de la inmortalidad (1 Cor 15,51-53)». Los Padres citan este versículo para mostrar que María sufrió en el sepulcro esta transformación de la condición humana de mortalidad, como preludio necesario para la gloria. Fue entonces cuando su cuerpo volvió a encontrarse en el cuerpo espiritual del Hijo encarnado.

En esto se reconoce a María como nueva Eva y como figura de la Iglesia. Uniéndose a la carne sacada de la de María es como el Hijo de Dios se unió a la Iglesia. Por eso el misterio de la consagración de María figura ese otro misterio por el que Cristo consagró a la Iglesia su esposa; Cristo lleva a cabo en María, la primera y de forma privilegiada, el misterio de unión que inició en ella entre su carne y la Iglesia, de la que hizo su cuerpo y la carne de su carne. En María se consuma de forma típica lo mismo que empezó a realizarse en ella: la unión de Cristo y de la Iglesia en una sola carne.

Desde la Edad Media latina hasta los tiempos modernos

El Occidente siguió los pasos del Oriente sin ninguna dificultad. Gregorio de Tours fue el primero que caminó en este sentido a finales del siglo VI[42]. Un siglo más tarde, el papa Sergio introdujo la fiesta de la Dormición, que tomaría a continuación el nombre de fiesta de la Asunción. En el siglo IX Pascasio Radberto en un escrito revestido por la autoridad de san Jerónimo, negó la asunción corporal de María, que consideraba demasiado dependiente de fábulas apócrifas[43]. San Bernardo guarda silencio a este propósito cuando predica sobre la fiesta de la Asunción[44]. Pero la autoridad del Pseudo-Jerónimo se vio equilibrada por la de un

40. ANDRÉS DE CRETA, *Hom. 2 de Dormitione*: *PG* 97, 1081d.
41. GERMÁN DE CONSTANTINOPLA, *Hom. 1 de Dormitione*: *PG* 98, 345c y 348a.
42. GREGORIO DE TOURS, *De miraculis* 1,4: *PL* 71, 708.
43. Cf. R. LAURENTIN, *o. c.*, 67-68 y 73.
44. Cf. *ibid.*, 72, n.7.

Pseudo-Agustín[45]. Los grandes escolásticos siguen la enseñanza de este último texto: Alberto Magno y Buenaventura enseñan la doctrina de la Asunción. Santo Tomás alude rápidamente a ella, pensando que se trata de una argumentación razonable[46]. Así pues, no encontramos en este punto nada equivalente a las divisiones que se dieron a propósito de la Inmaculada Concepción.

La Constitución apostólica «Munificentissimus Deus» de Pío XII

En el recorrido doctrinal de la Asunción no ha intervenido más que un solo documento magisterial: la definición dogmática de Pío XII, proclamada el 1 de noviembre de 1950 en la Constitución apostólica *Munificentissimus Deus:*

> «Por la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo y nuestra, proclamamos, declaramos y definimos ser dogma divinamente revelado: que la Inmaculada Madre de Dios, siempre virgen María, cumplido el curso de su vida terrestre, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial»[47].

El texto sugiere una vinculación entre la inmaculada concepción, la maternidad divina, la virginidad perpetua por una parte, y la asunción de María por otra. La definición no toma posiciones sobre la muerte natural de María ni sobre su sepultura. La expresión «cumplido el curso de su vida terrestre» es muy prudente y está lo más lejos posible de toda representación. Igualmente, el verbo «fue asunta» sigue siendo un verbo en pasiva, diferente del «subió» que se utiliza para hablar de la ascensión de Cristo. El término de Asunción supone por otra parte una diferencia radical con el de Ascensión. El texto evita además sugerir con demasiada claridad la idea de un desplazamiento local; no dice «al cielo», sino « a la gloria celestial». Más que de una nueva localización, se afirma un cambio de estado del cuerpo de María, y el paso de la condición terrena a la condición gloriosa de la totalidad de su persona, que se encuentra unida al cuerpo espiritual y glorioso de su Hijo.

Lo mismo que Pío IX, Pío XII no presenta una argumentación inmediata a partir de la Escritura. En particular no argumenta sobre el texto de Ap 12, que presenta a la mujer rodeada de sol. Habla de la fe unánime de la Iglesia de hoy, a la que ha consultado en la persona de los obispos y subraya el vínculo entre la «doctrina concordante» del Magisterio ordinario y la «fe concordante» del pueblo cristiano. Recuerda las afirmaciones del Vaticano I sobre el papel del Magisterio de la Iglesia, que no tiene la misión de enseñar ninguna «doctrina nueva», sino de guardar y exponer «fielmente la revelación trasmitida por los apóstoles, es decir, el depósito de la fe»[48].

El papa hace a continuación el inventario de la fe de la Iglesia a través de los siglos y recoge su expresión en la liturgia, con una larga exposición sobre las fiestas de la Dormición. Reconoce que esta doctrina pertenece «desde tiempos remotos» (lo cual no quiere decir «desde siempre») a la enseñanza ordinaria de la

45. Cf. *ibid.*, 68 y 73.
46. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* III, q.27, a. 1.
47. PÍO XII, *Munificentissimus Deus*: *DzS* 3903; *FC* 410; *MI* 613.
48. *Ibid..* : *DC* 47 (1950) 1476-1477.

Iglesia. Recuerda la enseñanza y las argumentaciones escriturísticas y doctrinales de los Padres, es decir de los homiléticos bizantinos y de Juan Damasceno (que citan Sal 131,8; 44,10.14-16 y Cant 3,6). Insiste mucho en la enseñanza de los grandes escolásticos, Amadeo de Lausanne (que cita a Is 60,13), Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura (que cita a Cant 8,5), y luego Suárez y doctores como Bernardino de Siena, Roberto Belarmino, Francisco de Sales (a propósito de los cuales se mencionan Ef 5,27; 1 Tim 3,15; 1 Cor 15,54). Se atribuye a los escolásticos la interpretación mariana de Ap 12 y la extensión a la Asunción del saludo del ángel a María (Lc 1,28). Y concluye entonces:

> «Todos estos argumentos y razones de los santos padres y teólogos se apoyan, como en su fundamento último, en las sagradas Escrituras, las cuales ciertamente nos presentan ante los ojos a la augusta Madre de Dios en estrechísima unión con su divino Hijo y participando siempre de su suerte. Por ello parece como imposible imaginar a aquella que concibió a Cristo, le dio a luz, le alimentó con su leche, le tuvo entre sus brazos y le estrechó contra su pecho, separada de él después de esta vida terrena, si no con el alma, sí al menos con el cuerpo»[49].

Así pues, se invoca a la Escritura a través de la tradición, según el principio de coherencia doctrinal que preside a la relación entre María y su Hijo. El papa vuelve entonces a Gn 3,15, en donde se prefigura la victoria de la Virgen sobre el pecado y la muerte, y al paralelismo entre Eva y María.

El concilio Vaticano II recoge al pie de la letra los términos de la definición de Pío XII, después de haber mostrado de forma más completa todavía la perpetua asociación de María a la vida de su Hijo:

> «Finalmente, la Virgen inmaculada, preservada inmune de toda mancha de culpa original, terminado el decurso de su vida terrena, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial y fue ensalzada por el Señor como Reina universal con el fin de que se asemejase de forma más plena a su hijo, Señor de señores (cf. Ap 119,16) y vencedor del pecado y de la muerte»[50].

El movimiento doctrinal

Así pues, la Asunción constituye al final de la vida de María lo que corresponde a la Inmaculada Concepción en su origen: por una parte, María fue preservada de la muerte espiritual que es el pecado y, por otra, de la corrupción corporal que es la consecuencia del pecado. Hay, por tanto, entre estos dos misterios una coherencia basada en la misma razón económica y doctrinal, que es el vínculo personal de María con Cristo. El concepto de cuerpo debe entenderse aquí en un sentido propiamente humano: es aquello en lo que todo ser humano recibe y vive una existencia personal, ejerce y manifiesta su libertad en su relación consigo mismo, con los demás, con el mundo y con Dios. En este sentido es historia y memoria[51]. Así es como se comprende el cuerpo cuando se habla de la resurrección de Cristo y de la resurrección general.

49. *Ibid.* : *DzS* 3900; *FC* 408; *MI* 611.
50. *Lumen Gentium*, 59.
51. Cf. B. SESBOÜÉ, *Pédagogie du Christ*, *o. c.*, 110-113.

Otra semejanza, la consagración de María a Cristo, se expresa aquí en términos de incorrupción: la maternidad divina ha establecido a María, cuyo seno dio al Verbo de Dios su carne incorruptible, en un estado de incorrupción. Esta idea está subyaciendo al tema de la virginidad perpetua y se encuentra muy presente en la afirmación de la Inmaculada Concepción. El que preservó a su madre de todo pecado, el que mantuvo su virginidad, evitó también de manera semejante la corrupción del sepulcro. Porque la muerte es la consecuencia del pecado y es la destrucción de la obra de Dios. Pues bien, la carne de María se consagró a la vida que es el Verbo de Dios y le pertenece de manera absoluta. El cuerpo de María no puede separarse del de su Hijo. Por eso, esta afirmación de la Asunción hunde sus raíces en el dogma de Éfeso, que atrajo la atención sobre la santidad de la Madre de Dios.

Esta afirmación doctrinal no puede apoyarse en ningún documento que refiera un acontecimiento, aunque las representaciones de algunos apócrifos hayan podido ayudar a su formalización. Este dogma exige la fe en un hecho que no tiene, ni pretende tener, ningún testimonio histórico. La Asunción no es un «hecho histórico» en el sentido de la historia moderna. Mientras que la resurrección de Cristo tiene un aspecto exterior, a través de la afirmación de sus testigos, la Asunción no tiene ninguno. Es un misterio de fe, visto como la consecuencia del estado de derecho que une a la Madre de Dios con su Hijo.

En esta perspectiva es donde hay que situar los debates sobre la muerte de María: es innegable que María murió en el sentido de que en un momento determinado dejó de «estar allí» y de poder mantener relaciones humanas por la mediación de su cuerpo. Algunos teólogos quieren ver en la Asunción la afirmación de que María no murió en el sentido empírico de la palabra. Ya hemos visto que ni Pío XII ni el Vaticano II se pronunciaron sobre este tema. La coherencia de la economía inclina más bien a pensar que, si Cristo murió, el acontecimiento de la muerte de María fue común con el de los demás hombres.

La Asunción de María reviste finalmente un sentido importante respecto al misterio de la Iglesia. No es que ella sea la prenda de nuestra esperanza en la resurrección de los cuerpos, ya que esto es lo propio de la resurrección de su Hijo. Pero María representa la anticipación de la redención total. La salvación recibida por María es la de toda la Iglesia y la de todo ser humano, pero en ella existe y se encuentra ya manifestada en su plenitud. María ha alcanzado ya la escatología plenamente realizada en ella; es la anticipación de la consumación final. María instituye la comunidad corporal de todos los redimidos. De una manera insigne y única, María cumple el destino de la Iglesia, de la que es a la vez el tipo y un miembro perfecto.



CAPÍTULO XIX

María en el misterio de Cristo y de la Iglesia

La Inmaculada Concepción y la Asunción de María representan el resultado dogmático del movimiento mariano que impulsó a la Iglesia desde el final de los tiempos patrísticos hasta los tiempos modernos. ¿Era posible llegar más lejos por el mismo camino? Algunos así lo deseaban. Pero a mediados del siglo XX se dio un giro muy claro desde la orientación anterior hasta una consideración nueva de la virgen María. No se trataba ya de enumerar una lista de «privilegios» de María, sino de situarla en la economía de la salvación por una parte, y en la Iglesia por otra, de la que ella sigue siendo un miembro, aunque sea el miembro más perfecto. Esta reorientación, que no se dio sin conflictos, se verá confirmada por el concilio Vaticano II y es el que domina en la teología mariana contemporánea.

1. LA ENSEÑANZA DEL VATICANO II

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: ANTES DEL CONCILIO: O. SEMMELROTH, *Marie, archetype de l'Église*, Fleurus, Paris 1965.– A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche,* Freiburg (Suiza) 1951.– Y. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église*, DDB, Paris 1952.

EN EL CONCILIO: R. LAURENTIN, *La cuestión mariana,* Taurus, Madrid 1964; ID., *La Vierge au concile. Présentation, texte et trad. du ch. VIII de la Constitution dogmatique «Lumen gentium»*, Lethielleux, Paris 1965.– G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II,* II, Herder, Barcelona 1969, 263-365. – H. M. MANTEAU-BONAMY, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit. Commentaire de* Lumen Gentium, Lethielleux, Paris 1971

El contexto del trabajo conciliar

La virgen María fue objeto de un momento de crisis en el Vaticano II. Tras el fracaso del esquema preparatorio sobre «La bienaventurada virgen María, madre de Dios y madre de los hombres» que el consejo de la presidencia habría querido que se votase con ocasión de la fiesta del 8 de diciembre 1962, se entabló un de-

bate en 1963 sobre el problema de si había que tratar de la virgen María en un documento separado o dentro del marco de la Constitución sobre la Iglesia. La primera posición era la heredera de las últimas tendencias «inflacionistas» del movimiento mariano, que deseaban «añadir nuevas perlas a la corona gloriosa de María» en la perspectiva de un paralelismo cada vez más estrecho entre María y Cristo; la segunda quería resituar a la Virgen como miembro de la Iglesia y mantenerla en su papel dentro de la economía salvífica, según una perspectiva más sobria, pero doctrinalmente más fundada. En un clima un tanto apasionado la respuesta a esta cuestión dio 1.074 votos a favor de la primera solución y 1.114 a favor de la segunda. Así pues, el concilio se veía dividido en dos mitades casi iguales, con 40 votos de diferencia[1]. Hubo una consternación. Sin embargo, se respetó a la débil mayoría, aunque la redacción que se emprendió se preocupó de restaurar la unanimidad conciliar. Por una parte, se situó a María «en el misterio de Cristo y de la Iglesia» y se la hizo objeto de una redacción muy bíblica y patrística. Los debates fueron breves y no dieron lugar más que a unas cuantas enmiendas; el texto fue votado casi por unanimidad el 21 de noviembre de 1964. Por su parte, Pablo VI quiso proclamar a María «Madre de la Iglesia, es decir, de todo el pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores»[2], expresión que había sido rechazada por la comisión conciliar, que no la encontraba tradicional y la juzgaba poco oportuna en el plano ecuménico. Pero como una madre de familia es miembro de la familia, María, Madre de la Iglesia, siguió siendo evidentemente un miembro de ella y una hermana nuestra.

Orientaciones generales e intención

No hay que buscar una vinculación interna entre el conjunto de la *Lumen Gentium* y su último capítulo dedicado a la virgen María. Esta Constitución había encontrado ya su construcción antes de la decisión de insertar en ella el tema mariano. Por consiguiente, este capítulo es un añadido, pero un añadido que tiene un fuerte significado: María pertenece a la Iglesia, no está fuera ni por encima de la Iglesia, sino que es un miembro de ella.

Pero este capítulo va más allá de la vinculación de María a la Iglesia; presenta una síntesis doctrinal sobre María, que intenta situarla en la totalidad de la economía de la salvación y del misterio cristiano, y por tanto en su vinculación con Cristo. Pablo VI saludaba así este capítulo: «Es ésta la primera vez [...] que un concilio ecuménico presenta una síntesis tan amplia de la doctrina católica sobre el lugar que María santísima ocupa en el misterio de Cristo y de la Iglesia»[3]. El texto, sin embargo, afirma que no tiene «la intención de proponer una doctrina completa sobre María ni resolver las cuestiones que aún no ha dilucidado plenamente la investigación de los teólogos» (n. 54)[4], Estas fórmulas intentan justificar la prudencia de las formulaciones y algunos silencios que son intencionales.

1. Cf. R. LAURENTIN, *La Vierge au concile, o. c.*, 13-16.
2. PABLO VI, *Discurso de clausura de la tercera sesión* (21 noviembre 1964), en Jean XXIII/Paul VI, *Discours au concile*, Centurion, Paris 1966, 184.
3. *Ibid.* 183.
4. Damos la referencia al cap. VIII de la *LG* con el número del texto. Traducción de *Documentos del Vaticano II*, BAC, Madrid.

Conviene, pues, tomar en su sentido fuerte el título mismo del capítulo: «La santísima virgen María, madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia». En este mismo espíritu el título de la segunda sección presenta el papel de María «en la economía de la salvación». Se trata de una doctrina mariana integrada, que considera siempre a la Madre de Dios a partir del papel que representó en la historia de la salvación (cf. nn. 55.56.65).

La redacción del texto intenta deliberadamente quedar fuera del lenguaje especulativo elaborado desde comienzos de siglo por los teólogos y no definir nada. El Concilio no quiere entrar en el terreno de las opiniones teológicas libres, dejadas a la responsabilidad de sus autores Toda su manera de obrar invita a buscar sus fuentes en la Escritura y en la tradición, inaugurando así un nuevo tipo de discurso sobre María. Lejos de proseguir en la línea de la elaboración de nuevos títulos de la virgen María y buscar nuevas definiciones, el Concilio habla simplemente de María en la perspectiva amplia de la economía de la salvación. La preocupación ecuménica fue constante en la redacción del documento.

El punto de partida

El punto de partida lo constituye la iniciativa salvífica de Dios que envía a su Hijo nacido de la mujer (Gál 4,4), afirmación bíblica a la que responde la mención del Símbolo nicenoconstantinopolitano: «El cual, por nosotros los hombres y por nuestra salvación, descendió de los cielos y por obra del Espíritu Santo se encarnó de la virgen María» (n. 52). El fundamento en la confesión de fe coincide con el fundamento bíblico. El «misterio divino de la salvación» es trinitario y pasa por las misiones del Hijo y del Espíritu. «Nos es revelado y se continúa en la Iglesia, que fue fundada por el Señor como cuerpo suyo» (n. 52) En este cuerpo es donde nosotros tenemos que hacer, como en la eucaristía, memoria de la Madre de Dios. En efecto, María está vinculada a la vez con las tres divinas personas y es solidaria de toda la Iglesia, de la que es un miembro redimido. Por una parte, es la madre del Hijo de Dios y del Redentor; es la «hija predilecta del Padre y sagrario del Espíritu Santo». Por otra parte, guarda su solidaridad con la descendencia de Adán que debe salvarse. Ha sido «redimida de modo eminente» y cooperó al nacimiento de la Iglesia, de la que es «miembro excelentísimo y enteramente singular», su «tipo y ejemplar», al mismo tiempo que es madre de los miembros de Cristo (n. 53).

Quedan asentados los datos esenciales: el papel propio de María en la historia de la salvación se debe al designio trinitario que ha hecho de ella la Madre de Dios. Pero este designio sitúa a María en la Iglesia al lado de los salvados; es allí donde ejerce su misión única. Estos datos dirigen la construcción del texto en sus tres secciones principales: el papel (*munus*) de María en el misterio del Verbo encarnado (II) y de su Cuerpo místico que es la Iglesia (III) y el culto que se le debe (IV) (n. 55).

«María totalmente ordenada a Dios y a Cristo»

Esta expresión de Pablo VI[5] puede recapitular muy bien el sentido del desarrollo de esta sección. El esquema de exposición es el siguiente: en un recorrido

5. PABLO VI, *Discurso de clausura de la tercera sesión, o. c.*, 1187.

de la economía de la salvación desde la lenta preparación de la venida de Cristo hasta la glorificación de la Virgen, el Concilio expone el papel y el destino de María siguiendo el curso de su existencia. Es éste el eje de la exposición, que se presenta como una teología bíblica muy sobria y hace intervenir en su orden todos los fundamentos bíblicos de la teología mariana, así como los misterios de la vida de la Virgen, insertando a propósito de cada uno de ellos los comentarios doctrinales de la tradición. Porque esta sección es tanto patrística como bíblica, y en muchos casos la interpretación de la Escritura se atribuye a los Padres y a la tradición.

El dossier de la Escritura se limita a los textos que tienen un sentido mariano insoslayable y en el nivel de interpretación en que este sentido es indiscutible. Por eso muchas de las referencias van introducidas por un *cf.*, que subraya una distancia consciente de sí misma entre la redacción conciliar y los textos evocados. Del mismo modo, el Concilio evita enfeudarse en tal o cual exégesis reciente, aunque avalada por grandes nombres. A menudo cita sin comentarios o haciendo un comentario muy discreto (por ejemplo, sobre la presencia de María al pie de la cruz). No quiso quedarse más que con lo que pertenecía a una enseñanza común y parecía una adquisición definitiva.

Esta gran prudencia supone una modificación sensible del dossier bíblico que se invocaba de forma clásica sobre María. Nunca se mencionan los textos sapienciales, tantas veces aplicados a María en la liturgia; falta la referencia a Apocalipsis 12, la mujer coronada en el cielo. Pero por otra parte se enriquece este dossier. Se incorpora el tema, recientemente descubierto por los protestantes, de María, la pobre de Yavé e Hija de Sión» (n. 55), en la que se cumplen los tiempos y se realiza la transición de Israel a la Iglesia. Se reconocen así las alusiones del relato de la Anunciación (Lc 1,26-28) a Sofonías (3,14-17). El Concilio apela igualmente a los versículos aparentemente «restrictivos» de los evangelios sobre María; en la escena de Jesús perdido y hallado en el templo, se subraya que los padres de Jesús no comprendieron las palabras de su Hijo (n. 57); se da el sentido de las palabras de Jesús: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?» (Mc 3,35 par.; también para Lc 11,27) (n. 58). María es la que escuchó y guardó la palabra de Dios (cf. Lc 1,19 y 51) y fue proclamada dichosa por Isabel por haber creído (Lc 1,45). El Concilio subraya entonces que «así avanzó también la santísima Virgen en la peregrinación de la fe [...] hasta la cruz» (n. 58).

Este dossier es además muy patrístico y recoge el paralelismo entre Eva y María: Ireneo ocupa en él un lugar especial, sobre todo en el comentario del relato de la Anunciación (n. 56). Se cita o se evoca a Epifanio, a Cirilo de Jerusalén, a los homiléticos bizantinos, a Juan Damasceno, así como a Jerónimo, a Ambrosio y a Agustín en Occidente.

En el plano de las afirmaciones doctrinales, el Concilio recoge sin fallos lo que ya se ha definido, pero no va más allá[6]. Insiste en la unión de la madre con su hijo, desde la concepción virginal hasta la muerte de Cristo, así como en su unión con la Iglesia. No zanja la cuestión del conocimiento que María pudo tener de la identidad divina de su hijo. Tampoco retiene la idea de que Juan representase al

6. Las expresiones del concilio se dieron en los capítulos precedentes, a propósito de cada afirmación.

pie da la cruz a todos los fieles. A propósito de la Asunción, se atiene a los términos de Pío XII. Sus silencios son más significativos todavía por el hecho de ser intencionales: no puede menos de advertirse la ausencia de toda mención de la «corredención» de María.

La relación de María con la Iglesia

La vinculación de María con la Iglesia se expresa en tres palabras-clave: Miembro, Tipo (o modelo) y Madre, anunciados ya en el prólogo (n. 53).

María es miembro de la Iglesia: esto está ya inscrito en la integración del esquema mariano dentro de la Constitución sobre la Iglesia. En el misterio de la Iglesia María abre el camino (n. 63), así como por su glorificación representa «las primicias de la Iglesia» en el siglo venidero (n. 68). Por tanto, María es interior a a la Iglesia, aunque es un miembro excelentísimo y singular, superior a todos los demás.

María es *madre*: en torno a este título es como el Concilio recoge todo lo relativo a la influencia de María sobre la Iglesia. El texto se abre con la mención de 1 Tim 2,5-6 sobre «el único mediador entre Dios y los hombres», afirmación asentada como un principio director de todo lo que puede decirse sobre el papel de María. Su papel maternal no puede en consecuencia quitarle nada a esta unicidad radical del mediador ni puede «connumerarse» con él. Todo lo que se dio a María procede del «divino beneplácito y de la sobreabundancia de los méritos de Cristo» (n. 60).

María puede entonces presentarse, sin ninguna ambigüedad, como asociada (*socia*) a la encarnación y a la redención como humilde servidora, que cooperó (*cooperata est*) con Cristo por su obediencia, su fe, su esperanza y su caridad (n. 61). Por eso mismo María fue para nosotros madre «en la economía de la gracia» (como es sabido, el Concilio evitó el título de «Madre de la Iglesia»). Prosigue su misión de salvación con su intercesión; de ahí los títulos tradicionales que se le han dado: «Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora». Así pues, al final de esta serie de títulos tradicionales, viene el término de «Mediadora», muy relativizado y libre de equívocos, ya que expresa solamente un papel de intercesión. Siempre en este sentido es como lo emplearon algunos Padres, los textos litúrgicos y varios doctores latinos[7]. Si no se omitió esta palabra, tal como lo había pedido el cardenal Bea por razones ecuménicas evidentes, lo cierto es que fue deliberadamente marginado. Este texto disipa no pocos equívocos y malestares anteriores. María no está del lado del Redentor; su cooperación procede del mundo de los redimidos y ella misma es el fruto de la gracia de la redención.

Finalmente, María es *tipo, modelo* y *figura* de la Iglesia. Lo es por el triple título de virgen, de madre y de santa. El texto muestra cómo la virginidad y la maternidad de María se reproducen en la Iglesia, que se hace madre engendrando a la fe a los hijos de Dios y permanece virgen por la pureza de su fe y su consagración total a Cristo (nn. 63-64). Finalmente, entre las virtudes de María el concilio cita el cariño maternal que debe animar a todos los que tienen en la Iglesia la mi-

7. Cf. R. LAURENTIN, *Court Traité, o. c.*, 62-64, 73-74, 153-154.

sión de regenerar a los hombres. Es ésta una dimensión maternal y femenina del ministerio en la Iglesia (n. 65).

El culto a la Virgen

El culto a la virgen María en la Iglesia tiene que seguir siendo cristocéntrico. Muy antiguo, atestiguado ya desde antes del concilio de Éfeso, se basa en las palabras del *Magnificat*: «Todas las generaciones me llamarán bienaventurada» (Lc 1,48). Difiere esencialmente del culto de adoración que se rinde al Verbo encarnado y a la Trinidad; se trata de un culto de veneración, de invocación y de imitación que, en definitiva, da gloria a Dios (n. 66). Está en primer lugar el culto litúrgico y luego el que se expresa a través de las devociones aprobadas por la Iglesia. Se invita a los teólogos a abstenerse «tanto de toda falsa exageración cuanto de una excesiva mezquindad de alma. Tienen que poner de relieve el aspecto cristocéntrico del misterio mariano, descartando todo lo que pudiera inducir a error a los hermanos separados (n. 67).

En dos párrafos de conclusión se presenta finalmente a María como primicia de la Iglesia escatológica (n. 68) y se invita a encomendar a la intercesión de la Madre de Dios la unidad del único pueblo de Dios, «para gloria de la santísima e indivisible Trinidad» (n. 69).

II. EL DISCURSO MARIANO DE LA IGLESIA CATÓLICA DESPUÉS DEL VATICANO II

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: PABLO VI, Exhortación apostólica *Signum magnum* (13 mayo 1967): *DC* 64 (1967) 961-972; ID., Exhortación apostólica *Marialis cultus* (2 febrero 1974): *DC* 71 (1974) 301-319; *MPC* I, 681-709.– JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater* (25 marzo 1987): *DC* 84 (11987) 383-406; *MPC* I, 976-1012.

Después del Concilio, el discurso mariano de la Iglesia católica se mantuvo fiel a las orientaciones trazadas por la Constitución *Lumen Gentium*. Volvió la investigación a la Escritura y se puede decir que su eje principal pasó de la teología de María-Reina, la de los privilegios y los títulos, a la de María-Sierva, la Hija de Israel que acogió en la fe el designio de Dios sobre ella. También empezó a preguntarse por la relación de María con el Espíritu Santo. La nueva situación ecuménica en la que se ha comprometido la Iglesia católica sigue estando presente en los espíritus. Es palpable que el tema de la virgen María no ha hecho más que empezar tímidamente a convertirse en nuestros días en un tema de diálogo en las comisiones ecuménicas.

Juan Pablo II: Redemptoris Mater

La encíclica *Redemptoris Mater* del 25 de marzo de 1986 es el principal documento mariano después del Vaticano II. Afirma una intención ecuménica, particularmente respecto a la Iglesia ortodoxa. El tono es deliberadamente bíblico: no solamente Juan Pablo II cita abundantemente los grandes textos evangélicos sobre María, sino que aplica a María los pasajes decisivos de san Pablo sobre la elección, la bendición, la gracia (n. 8-10), la justificación y la fe. La fe de María

se compara con la de Abrahán (n. 14). De esta manera, la Virgen queda inscrita en la comunidad de los salvados y su vocación excepcional no la aleja de la condición humana común, que se traduce por la necesidad de una justificación por la gracia mediante la fe.

Del mismo modo, el texto se refiere constantemente al capítulo VIII de la *Lumen Gentium*, a la que cita sesenta y siete veces. Sigue prácticamente su mismo plan: María en el misterio de Cristo, y luego en el misterio de la Iglesia. Su originalidad está sobre todo en el relieve en que sitúa la maternidad de la Virgen.

La «mediación» maternal de María

Hay sin embargo un punto en el que la encíclica toma una distancia importante respecto a la *Lumen Gentium*. Su tercera parte va consagrada a la «mediación maternal» de María. Apoyándose en el único empleo del término en el Vaticano II –que tenía entonces valor de concesión marginal–, el papa desarrolla abundantemente este tema. La expresión se explica sin duda en un sentido que le quita toda ambigüedad. La reflexión parte de la afirmación capital de 1 Tim 2,5 sobre «el único Mediador entre Dios y los hombres» y vuelve continuamente a ella como a su norma. La «mediación» de María se deriva por tanto de una fuente única; es *participada* y *subordinada*; parte del hecho de que la Virgen *fue asociada* generosamente al Redentor. Es una mediación *maternal*, a ejemplo de la que se ejerció en Caná con la petición de la madre de Jesús. No es otra cosa más que la «cooperación» de María a la acción salvífica de su Hijo. Por tanto, lo que indica este término a propósito de María es algo radicalmente distinto de la verdadera y única mediación realizada por el Verbo encarnado. La analogía encierra aquí mucho más de diferencia que de semejanza. Pero estas precauciones y explicaciones ¿no sugerirán entonces la oportunidad de escoger otro término? ¿y serán suficientes para calmar las inquietudes de los cristianos reformados?

El contencioso ecuménico sobre la virgen María

Es sabido que el objeto fundamental del contencioso sobre María entre católicos y protestantes no es tanto la cuestión de la invocación a María, ni siquiera la de sus privilegios, como el problema de la cooperación de María en la salvación de los hombres. En su *Dogmática*, Karl Barth había formulado con todo su brío polémico el rechazo protestante de la «herejía católica»[8]. La acusación se refiere muy concretamente a la «cooperación» de María, que le atribuiría a ésta un papel «independiente» del de Cristo, aunque relativo, y ello debido a su «asentimiento a la promesa», es decir, en definitiva, a un mérito suyo. Esta concepción sería realmente herética. Invita en particular al catolicismo a renunciar a la afirmación de la co-redención, término objetivamente inadecuado. Porque, o bien se le rodea de tales precauciones que se le quita todo significado, o bien da a entender que María participó de la redención en el mismo plano que Cristo. Por ejemplo, María habría realizado una pequeña parte, aunque mínima, que se añadiría a la parte

8. K. BARTH, *Dogmatique*, vol. I, II/1, t. 3, Labor et Fides, Genève 1954, 127-135.

9. Cf. R. LAURENTIN, *Le Titre de Corédemptrice. Étude historique*, Nelles Ed. latines, Paris 1951.– Cl. DILLENSCHNEIDER, *Le Mystère de la corédemption mariale. Théories nouvelles, exposé, appréciation critique, synthése constructive*, Vrin, Paris 1951.

de su Hijo. Pero la doctrina católica auténtica –prescindiendo de algunos posibles desbordamientos de la «mariología»[9]– no dice nada de esto. La participación de María en la salvación no constituye una iniciativa complementaria de la gracia. Es el fruto de la gracia recibida y se ejerce bajo la gracia y en la gracia. La diferencia cualitativa entre el acto de Cristo y la participación de María es absoluta. Es la eficacia misma de la gracia la que hace posible la fe de María, su *fiat* y su participación en el misterio. Esta dificultad de Barth va ligada al problema más amplio de las consecuencias de la justificación por la gracia en las criaturas salvadas y de su capacidad de cooperar por la gracia en la obra de la salvación. Es éste el mismo punto que está en juego a propósito del papel que se le reconoce o se le niega a la Iglesia. Los diálogos ecuménicos, que en lo esencial han clarificado ya la doctrina común de la justificación por la gracia mediante la fe, siguen tropezando aún en este terreno.

TRANSICIÓN

por B. SESBOÜÉ

Al final de este tercer volumen de la *Historia de los dogmas*, podría parecer que hemos acabado ya la tarea en dos aspectos distintos: acabada en el plano de la historia, ya que nuestro recorrido, que partió de los orígenes, ha llegado a registrar las últimas determinaciones dogmáticas y doctrinales de la Iglesia. Y acabada en el plano de los conjuntos temáticos, ya que, después de haber desarrollado el contenido trinitario y cristológico del Símbolo de la fe (primer tomo) y expuesto el discurso cristiano sobre el hombre creado (segundo tomo), hemos terminado hablando de los sacramentos y de la Iglesia, cuya consideración viene generalmente a cerrar todas las dogmáticas.

Pero hay dos signos que muestran que no se ha dicho todo lo que había que decir. En primer lugar, si el tomo I trató abundantemente del misterio trinitario, se mostró muy discreto sobre el problema del Dios único y de su conocimiento por el hombre. Y después, el tema de la infalibilidad, en particular la infalibilidad pontificia, que ha aparecido en varias ocasiones en la exposición de la historia del dogma eclesial por ser un tema que normalmente le pertenece, no ha sido tratado por sí mismo. La decisión de reservar estos dos puntos tan distintos para otro conjunto no es una decisión arbitraria.

En efecto, desde los tiempos modernos la fe cristiana se ha tenido que enfrentar con la razón de una forma nueva. El lector se habrá percatado de ello a propósito de la Iglesia. La exposición serena del contenido de esta fe se encuentra ahora ante toda una serie de «cuestiones previas» que condicionan su legitimidad: ¿Puede el hombre conocer a Dios? ¿Tiene sentido la idea de revelación de Dios a los hombres? ¿El acto de fe es humanamente razonable? En fin, ¿sobre qué fundamento puede asentarse el discurso de la Iglesia? ¿Cuál es concretamente la autoridad de su magisterio? Aquí es donde volvemos a enfrentarnos con el tema de la infalibilidad.

Todas estas cuestiones se desarrollaron a partir del concilio de Trento y constituyen lo que se llama generalmente la *teología fundamental*, para distinguirla de la *teología dogmática*. Lógicamente primeras, si se quiere, estas cuestiones han

sido las últimas que se han planteado en la historia. Ocupan ampliamente la escena desde hace tres siglos y han dado lugar a determinaciones dogmáticas en el concilio Vaticano I, antes de ser recogidas dentro de unos nuevos paradigmas por el Vaticano II.

Todo esto constituye un conjunto doctrinal que tiene su unidad histórica y doctrinal; nos obligará a remontarnos al alba de los tiempos modernos y constituirá el objeto del cuarto y último tomo de esta *Historia de los dogmas.*

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

N. B.: Para las obras generales de historia de los dogmas, cf. la bibliografía del I tomo.

PRIMERA PARTE: LOS SACRAMENTOS

A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1987 (ed. revisada).

A. GANOCZY, *La doctrine catholique des sacrements*, Desclée, París 1988 (ed. alemana de 1979).

C. ROCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, Ed. Dehoniane, Bologna 1989.

H. I. DALMAIS, art. *Sacrements*, en *DSp* XIV (1990) 45-51.

W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Vandenhoech & Ruprecht, Göttingen 1993 (cf. t. I. de esta *Teología sistemática,* UPCO, Madrid 1992.).

L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement. Una relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987; *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Éd. Ouvrières, Paris 1993.

M. ZITNIK, *Sacramenta: bibliographia internationalis,* P. U. G., Roma 1992.

SEGUNDA PARTE: LA IGLESIA

L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, Fontemoing, Paris 1906-1910, 3 vols.

Nouvelle histoire de l'Église, t. 1: J. DANIÉLOU, H. MARROU, *Des Origines à saint Grégoire le Grand (604);* t. 2: M. D. KNOWLES, D. OBOLENSKY, *Le Moyen Âge (600-1500)*; t. 3: H. TÜCHLE, C. A. BOUMAN, J. LE BRUN, *Réforme et Contre-Réforme*; t. 4: L. J. ROGIER, G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, J. HAJJAR, *Siècle des Lumières, Révolutions, Restaurations (1715-1848)*; t. 5: R. AU-

BERT, J. BRULS, P. E. CRUNICAN , J. TRACY ELLIS, J. HAJJAR, F. B. PIKE, *L'Église dans le monde moderne (1848) à nos jours*, Seuil, Paris 1963-1975,

Y. CONGAR, *La eclesiología desde san Agustín hasta nuestros días*, en M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK, *Historia de los dogmas* III,3c-d, BAC, Madrid 1976; ID., *Église et papauté. Regards historiques*, Cerf, Paris 1994.

Sobre la obra eclesiológica de Y. Congar, cf. J. FAMERÉE, *L'Ecclesiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, Peters, Leuven 1992.

G. MAY, art. *Kirche III. Alte Kirche* : *TRE* 18 (1988) 218-227; art. *Kirche IV*: *ibid.* 227-252.

A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución de las ideas eclesiológicas,* Toledo-Madrid, Estud. teol. San Ildefonso-BAC, Madrid 1986-1987, 2 vols.

K. SCHATZ, *La primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours* (1990), Cerf, Paris 1992.

S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Ed. Paoline, Milano-Torino 1993.

J. GAUDEMET, *Église et Cité. Histoire du droit canonique*, Cerf, Paris 1994.

N. SILANES, *«La Iglesia de la Trinidad»*. La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981.

TERCERA PARTE: LA VIRGEN MARÍA

H. DU MANOIR (ed.),*Maria. Études sur la sainte Vierge,* Beauchesne, Paris 1949-1964, 7 tomos; t. 8: *Marie à la lumière de Vatican II*, 1971.

CH. JOURNET, *Esquisse du développement du dogme marial*, Alsatia, Paris 1954.

R. LAURENTIN, *Court traité sur la vierge Marie*, éd. post-conciliaire, Lethielleux, Paris 1967.

P. GRELEOT, D. FERNÁNDEZ, TH. KOEHLER, S. DE FIORES, R. LAURENTIN, art. *Marie (sainte Vierge)*, en *DSp* t. X (1980) 409-482,

H. GRAEF, *Mary. A History of Doctrine and devotion*, London 1963-1965, 2 vols.

W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, Bâle-München 1963.

DE LA POTTERIE - PIKAZA - LOSADA (y otros), *Mariología fundamental.* María en el Misterio de Dios, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995.

ÍNDICE DE AUTORES

N. B. La lista de autores se detiene a finales del siglo XIX, excepto en el caso de los papas. Para los autores modernos pueden consultarse las indicaciones bibliográficas.

ÍNDICE DE LOS SACRAMENTOS

ÍNDICE DE MATERIAS

CAPÍTULO III

LA CONSTITUCIÓN DE LA TEOLOGÍA SACRAMENTAL (del siglo XII al sigo XVI)

(H. BOURGEOIS)

CAPÍTULO IV

LA DOCTRINA SACRAMENTAL DEL CONCILIO DE TRENTO

(H. BOURGEOIS, B. SESBOÜÉ)

CAPÍTULO V
DEL CONCILIO DE TRENTO AL VATICANO II (siglos XVI al XX)
(H. BOURGEOIS)

CAPÍTULO VI
LOS SACRAMENTOS SEGÚN EL VATICANO II
(H. BOURGEOIS)

CAPÍTULO VII
LOS SACRAMENTOS DESPUÉS DEL VATICANO II
(H. BOURGEOIS)

CAPÍTULO VIII
CONCLUSIÓN: EL ESTATUTO DOGMÁTICO DE LOS SACRAMENTOS
(H. BOURGEOIS)

SEGUNDA PARTE: LA IGLESIA
(P. TIHON)

CAPÍTULO IX
EL SENTIDO DE IGLESIA EN LA EDAD PATRÍSTICA

CAPÍTULO X
La Iglesia en el Imperio

CAPÍTULO XI
Hacia una Iglesia de cristiandad

CAPÍTULO XVII
De María, Madre virginal de Jesús, a María Madre de Dios siempre Virgen

CAPÍTULO XVIII
La Inmaculada Concepción y la Asunción de María

CAPÍTULO XIX
María en el misterio de Cristo y de la Iglesia